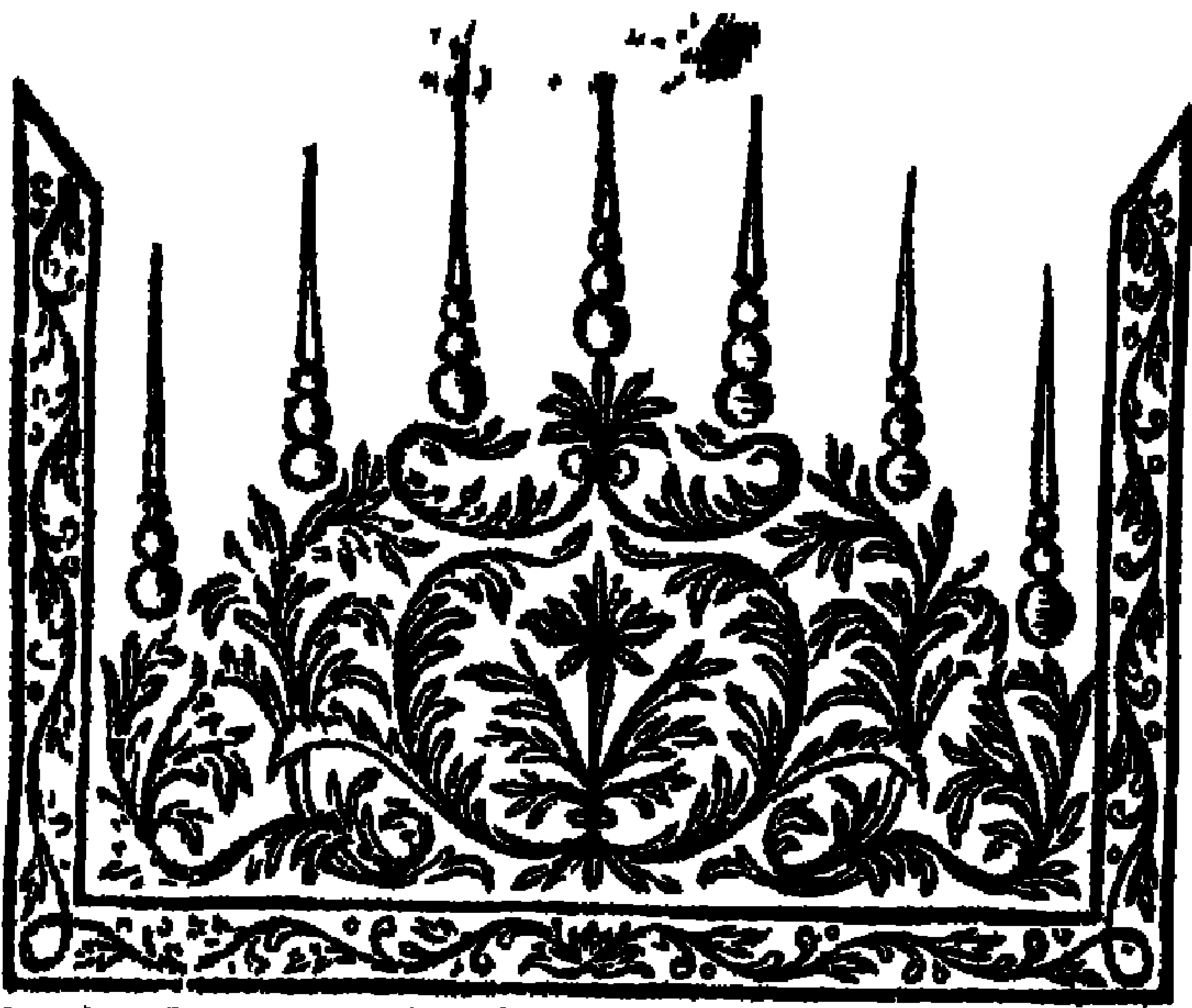
فهرست مرآة الاصول فى شرح مرقاة الوصول

م م



﴿ مرآة الاصول شرح مرقاة الوصول ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

الحمد لله الذى كرم بنى آدم بالعقل القويم * وهداهم بنور توفيقه الى الصراط المستقيم * شرع لهم الاحكام بطوله العميم * و وفق بعضهم لاستنباطها بفضله الفخيم * ليخلوا عن المردبات فينجوا من عذاب الجحيم * و يحلوا بالمنجيات فيحلوا بالنعيم المقيم * واشهد ان لا اله الا الله وحده لاشريك له شهادة عن الضمير الصميم * وتنفع يوم لاينفع مال ولا بنون الامن اتى الله بقلب سليم * والصلوة والسلام على من ايد من عنده بالكتاب الحكيم * وسدد مناهج الحق بسنته القويم * محمد واله وصحبه اجمعين على تميم العصيم * والقاشين بانوار الآراء ظلم شبه كالطريم * ماباد الغمام بدمعه على الغميم * ونبت القضيم من مهامه القصيم * اما بعد * فان اولى ماتقترحه القرايح القوارح * واعلى ماتجنح الى تحصيله الجوارح الجوارح * مايتوسل به الى وسيلة الغفران * و يتوصل به الى ذريعة الرضوان وهو علم الاصول الذى به يعتلى ذرى الحقايق الاسلامية * ومنه يجتلى عرى الدقايق الاحكامية * وقد صنف فيه العلماء العظام والفضلاء الكرام بوأهم الله تعالى دار السلام * كتبا معتبرة مطولة ومختصرة كل منها يشفى ذا العلة ويسقى ذا الغلة لاسيما اصول الامام فخر الاسلام فانه قلاعة فى بيداء الاصول

قال المحققون قد فسروا قوله تعالى ولقد كرمنا بنى آدم باعطاء العقل الذى به صلحوا للتكليف منه

وانما فصل الفقرتين الاخيرتين عن الاولين لانهما استيناف كانه قيل كيف هداهم فقال شرع لهم منه

اى الاحكام الاعتقادية والعملية منه

ليخلوا عن المردبات فيه اشارة الى ان افعاله تعالى معللة بحكمة ومصالح يعود نفعها الى العباد اولانها ليست بمعللة اصلا كما ذهب اليه الاشاعرة اولا معللة بالعلل الغائية والاغراض كما ذهب اليه المعتزلة منه

القضيم بالمعجمة شعير الدابة والقصيم بالصاد المهملة جمع قصيمة وهى الرملة منه

جمع ذروة والمراد بها الدلائل منه

لادر ع هين الحصول * شهدت بجلالة قدره كلمة الكملة الفحول * وزهدت في تنقيص شانه اسنة السنة الفسول * فالاقدام بعدها على تصنيف في الاصول * وترصيف ابوابه وفصول * كالاعانة بالفرقة حين الاستعانة باليم * والاغاثة بالقطرة عند الاستغاثة بالديم * نعم ان قصد احد تهذيب الكلام وتقريبه الى الافهام واستطلاع رأى رئيس قمقام * والذب عنه بكشف المرام وتحقيق المقام * ساغ له العزم والاقدام * وان لم يجب الحسدة اللئام (بيت) ومن يقف آثار الهزبر ينل به * طرايح حمر الوحش اذ هو رائع * ثم اني مع اني بالقصور معترف * ومن بحور نحور النحارير مغترف * قد استهواني الشعور بمكنونات ضمائر الاحبار * واستهامني العثور على مخزونات سرائر الاخيار * ولم ار اليه سبيلا غير الجمع والترتيب * ولم اجد عليه دليلا سوى النقد والتهذيب * فرتبت اولا مجالة انيق النظام * بل مجلة ربيق الانتظام منطوية على زبدة افكار المتقدمين * ومحتوية على عمدة انظار المتأخرين مع زوائد من فوائد افتنصها سهام النظر الصائب * وقلائد من فرائد نظمها ايدى الفكر الثاقب * ثم القيتها في زوايا الهجران * ونسجت عليها عناكب النسيان * لما اني في زمان غلب فيه على الطباع الحسد والعناد * وظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت ايدى العباد * افضل ديدنهم الجور على سبيل السداد ونهج الرشاد * وامثل هجيراهم تمزيق الاديم باسنة شداد والسنة حداد * قد سلكوا ترهات الضلال من غير ان يجد والحق هاديا ودليلا * ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون ان هم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا * حتى امرت بلسان الالهام لا كوهم من الاوهام ان اميط عن وجهها اللثام * واظهرها بين ظهراني الانام * فشمرت عن ساق الجد في الانقاد * واسهبت سهدا في الاجتهاد * وسهرت في الارتياد فجاءت بحمد الله ذى الفضل والندى * وتوفيقه كالبدر من مشرق بدا * اضاءت بها سبل الفروع قويمة * وامسى بها نهج الاصول مسددا * بها نال اغصان الفروع نضارة * بها صار بنيان الاصول مشيدا * اذا رأت الحذاق غرة وجهها * تجلت لهم عقدا ودرا منضدا * لئن نظروا فيها بعقل مؤيد * يروا كل ما فيها بنقل مؤكدا * ومن جد في تحصيلها حج خصمه * ولو كان عون الخصم سيفا مهندا * الهي كما وفقت للجمع اعطها * قبولا لدى الاصحاب دهرا مخلدا *

٧ الاقتراح الاكتساب
القرائح جمع قريحة والقوارح جمع قارحة اى صافية منه
الجوارح الاولى جمع جارحة بمعنى العضو والثانية جمع جارحة بمعنى الكاسبة منه
القلاعة هي صخرة عظيمة في فضاء سهل منه
الدرع الصغير الذى لاغناء فيه منه
اى اعرضت فان الزهدة اذا عدى بفى يكون بمعنى الاعراض منه
الترصيف وضع البعض على البعض منه
جمع الديمة وهى المطر الدائم منه
جمع طريحة بمعنى القطعة المطروحة منه
النحارير جمع نحرير وهو المتقن منه

لعل لسانا صانه الله عن اذى * يقول ويدعو لي آلهيا مجيدا * [illegible] الله
في اولاده خيرا بما سعي * واولاه في اخراء عيشا مرغدا * ثم لما احسست
فيها الايجاز * وان لم يبلغ مرتبة الالغاز * وآنست فيها الا[illegible] وان لم يصل
حد الاخلال * فسرحتها شرحا يتضمن بسط ايجازها [illegible]
وابرازها * ويشتمل على حل اشكالها باماطة اعضالها * وتد[illegible]
مع تحقيق المرام وفق ما يراد * وتدقيق في المقام فوق [illegible]
يدركها القلوب وتنشرح الصدور * والفاظ [illegible]
نور على نور * كأن الثريا علقت في جبينه * وفي انفه [illegible]
﴿وسميته مرآة الاصول في شرح مرقاة الوصول﴾ [illegible] الله
ان ينفع به المحصلين ويجعله سببا للنجاة في يوم الدين * ثم المأمول [illegible]
عن الاعتساف * والمرجو من المجبول على الانصاف * ان لا يبادر الى الرد
والانكار ويقبل على اعمال الروية والافتكار * لعله يونس من جانب الطور
جذوة نار * وفي ظلمة الليل البهيم غرة نهار * وان وقع [illegible]
اووجد فيه هفوة وخلل * فعلى الواقف ذي المروة ان يصلح ما يرى من الخلل
او يصفح عما يستوجبه من اللوم والعذل * فان ترك الاساءة من اخوان [illegible]
نهاية ما يتمنى عندهم من الاحسان * لئن ادركت في نظمي فتورا * [illegible]
في بيان المعاني * فلا تنسب لنقصي ان رقصي * على مقدار [illegible]
و ها انا اشرع في شرح الكتاب * مستعينا بالملك الوهاب [illegible]
في كل باب واليه المرجع و المآب (بسم الله الرحمن الرحيم حامدا) —
للملابسة والظرف حال من ضمير ابتدئ وحامدا حال اخرى اما عن ذي
الحال الاولى او ضميرها على الترادف اوالتداخل والاول اوفق و المعنى
متبركا باسم الله ابتدئ الكتاب حامدا آثر هذه الطريقة على الطرق
المتعارفة اشعارا بالتوفيق بين ما اخرجه ابو عوانة وابن حبان كل امر ذي بال
لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو اجذم و ما اخرجه النسائي
وابو داود كل كلام لا يبدأ فيه بحمد الله فهو اجذم و وجهه
ان الابتداء يعتبر في العرف ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع
في البحث فيقارنه التبرك والتلبس بالتسمية والحمد و الصلوة فلما قيده
بالاحوال علم انه اراد ابتداء ممتدا لا يوجد بدون شئ منها اذ لا وجود
للمقيد بدون القيد لكنه قدم التسمية صورة لان التعارض الظاهري

يعني ان المصنف آثر في الحمد طريقة الحال على ما هو المتعارف من ايراده بالجملة الاسمية او الفعلية نحو الحمد لله او احمد الله تسوية بين الحمد والتسمية في كون كل منهما قيدا للعامل وحالا عنه حتى يتأتى التوفيق بين الحديثين منه

اى لا يتحقق ولا يتم بحيث ينقطع وينتهى وهو لا ينافي ان يحصل الابتداء بكل واحد من التسمية والتحميد فيتأتى التوفيق ونظيره الحركة من مبدأ معين الى منتهى معين فانها لا توجد ولا تتم قبل الوصول الى المنتهى مع ثبوت الحركة للجسم في كل جزء من اجزاء المسافة فليتأمل منه

بين النصين بناء على حمل الابتداء على الانى باق بعد والجمع ممكن بان يحمل احدهما على الحقيقى والآخر على الاضافى فتاسى بالكتاب الوارد بتقديم التسمية وعمل بالاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لانبائه عن التبعية المخلة بالسوية (لمن) يعنى الله تعالى آثر الموصول للتفخيم (شيد) اى احكم من الشيد وهو الجص وفى الاساس ساد القصر واساده وشيده رفعه (اصول الدين) الاصل كما سيأتى ما يبتنى عليه غيره والدين لغة الطاعة وعرفا وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير بالذات والمراد باصول الدين العقائد الكلامية (وايد) اى قوى (فروعه) اى الدين والمراد بها ما يبتنى على تلك العقائد من الاحكام الفرعية العملية (بالكتاب) متعلق بايد (المبين) اى الكاسف للحق على الناس من المبين او الواضح الاعجاز (ومصليا) عطف على حامدا (على مقوم) اى مسدد (سنن اليقين) بضم السين جمع السنة بمعنى الطريقة والمراد بالمقوم سيدنا محمد عليه الصلوة والسلام ابهمه للتعظيم قال الله تعالى ورفع بعضهم فوق بعض درجات (والمجمعين) اى المتفقين (على استحسان استصحابه) اى عداد صحبته حسنا (اجمعين) حال من ضمير المعطوف والمعطوف عليه قد ذكر الاصول والفروع والكتاب والسنة والاجماع والاستحسان والاستصحاب على الترتيب لبراعة الاستهلال وذكر ثلثة من الادلة المتفق عليها صريحا لانها منبئة الاحكام واصول مطلقة وواحد منها اعنى القياس فى ضمن الاستحسان الذى هو قياس خفى لانه مظهر لا مثبت ولانه فرع للثلثة الاول وذكر اثنين من المختلف فيها بيننا وبين الشافعية اعنى الاستحسان والاستصحاب لان النفى اما منا او منهم فلابد من امرين وقدم الاستحسان لثبوته عندنا ولتضمنه القياس المتفق عليه لا يقال ماذكرته مبنى على ان يكون المراد بما ذكر معانيها العرفية وليس كذلك لانا نقول يكفى ذكر الالفاظ المستعملة فى الاصطلاح ولو بمعنى آخر كما حقق فى موضعه (وبعد) اى بعد الحمد لله تعالى والصلوة على النبى وآله (فهذه) الفاء اما على توهم اما او على تقديرها فى نظم الكلام والتأنيث باعتبار الخبر (مختلة) بفتح الميم والجيم وتشديد اللام صحيفة فيها الحكمة (مشتملة على غرر مسائل الاصول) الغرر جمع غرة يقال فلان غرة قومه اى سيدهم وغرة كل شئ اوله واكرمه

اولان ذاته تعالى مبهم لايدرك كنهه فاثر الموصول المبهم ليناسب اللفظ معناه منه

يدخل فيهما اصول الفقه ايضا لان الفروع وقعت فى مقابلة اصول الدين منه

الاستصحاب هو الحكم بابقاء شئ كان فى الزمان الاول ولم يظن عدمه منه

(ودرر بحار المعقول والمنقول) الدرر جمع در والمعقول القياس والمنقول باقى الادلة فالمراد بالدرر خيار المسائل المتعلقة بالنوعين (خالية عن العبارات المدخولة) اى المعيبة والدخل العيب (حالية) اى مزينة (بالاشارات) الى الدقايق والاسرار (المقبولة) عند اولى الابصار (تقويم) اى مقوم ومعدل (لميزان برهان الاصول نافع) صفة تقويم وما بعده (فى الوصول الى مستصفى حقايق المحصول) المراد بالمحصول علم الاصول وبالحقايق مسائله وبالمستصفى المسائل الصافية عن شوائب الشكوك والاوهام فكان هذا الكتاب وسيله الى تلخيص البراهين وتبيين الدلائل وتحقيق القواعد والمسائل (نظمتها) اى المجلة (بتهذيبه) اى اسباب كون ذلك النظم مهذبا باعتصا (مع الاحكام) اى مع كونه محكما متينا (مغن عن التنقيح والاختصار) حتى لو اقدم احد على التنقيح والايجاز لادى الى تعمية والغاز (ونحواها بغاية تبيينه) اى بسبب كمال توضيحه (المرام) اى المطلب (منار) وهو علم الطريق (لتوضيح منهاج) اى طريق (كشف الاسرار) يعنى ان نحواها بسبب كمال توضيحه المطالب والمقاصد علامة منصوبة فى طريق كشف اسرار الاصول وامارة مرفوعة لارشاد سالكى صراطه الى النيل والوصول (رتبتها) اى المجلة (معولا) اى معتمدا (فى تقرير الكلام وتحقيقه على عناية الملك العلام وتوفيقه) العناية تخليص الشخص عن محنة توجهت اليه و توفيق تهيئة اسباب الخير ونحية اسباب الشر (وسميتها مرقاة الوصول الى علم الاصول) لكونها وسيلة اليه *شعر* فمن يبتغ اسباب العلى فليصل بها * فذلك الى نيل العلى خير سلم (اسئل الله تعالى) حال من فاعل رتبتها (كفاية من كنز الهداية) حتى استغنى فى تقرير الكلام ولا احتاج الى احد من الانام (و) اسئل الله تعالى (وقاية) اى حفظا لاقدام العقل والفهم (عن الزلل) العارض بمعارضته من الوهم حتى اثبت فى تحقيق المراد ولا ازيغ عن منهج الرشاد (فى البداية والنهاية) متعلق بالزلل او وقاية على اللغو والاستقرار (انه) اى الله تعالى (قريب) تمثيل لا تحقيق (مجيب) اى سميع ٢ كذا نقل عن ابن الانبارى فى تفسير قوله تعالى واذا سئلك عبادى عنى فانى قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان فلا يرد السؤال المشهور (وعليه) لا على غيره (توكلت) وهو تفويض الامر الى الغير (واليه) اى لا الى غيره

(انيب) ارجع انه غيره لايصلح لهذين الامرين حقيقة وقد اورد في هذه الخطبة اربعة عشر اسما من اسماء كتب الاصول وهي التقويم والميزان والبرهان والمحصول والاحكام والمغني والتنقيح والتبيين والمنار والتوضيح والمنهاج وكشف الاسرار والتقرير والتحقيق واربعة عشر من كتب الفروع وهي الدرر والبحار والنافع والمستصفى والحقايق والتهذيب والغاية والعناية والكفاية والكنز والهداية والوقاية والبداية والنهاية بحيث لايشوبها شائبة التكلف ولايحوم حولها وصمة التعسف (مقدمة) اي هذه مقدمة في تبيين ٩ حد العلم وتعيين موضوعه وغايته فان طالب كل كثرة مضبوطة بجهة وحدة حقه ان يعرفها بها ليأمن من فوات مايعني وضياع وقته فيما لايعني ولاشك ان انضباط مسائل العلم يحصل بتعريفه الذي يمتاز به عند الطالب وموضوعه الذي يمتاز به في نفسه عن سائر المطالب والعوارض الذاتية وان جاز اسناد التمييز اليها ايضا لكنه اختير ٧ عليها ههنا لانه المشهور عند الجمهور ولانه اختلف في تعيينه فاريد بيان ماهو الحق واما تعيين الفائدة فيجزم بان سعيه ليس عبثا ولما اقتضى المقام تقديم الاول قدمه فقال (اصول الفقه) وهو لقب لهذا العلم مشعر بكونه مبنى الفقه الذي به ينال السعادة الدينية والدنيوية منقول عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف قدم ابن الحاجب اللقبي على وجه لزم منه التكرار في تعريف الفقه وقدم صاحب التنقيح الاضافي فلزم تقديم غير المقصود بالذات وقدم ههنا المقصود على وجه لم يلزم منه التكرار باختيار تعريف راجع على المشهور حيث قيل (علم) اي ملكة يقتدر بها على ادراكات جزئية حاصلة من ادراك القواعد مرة بعد اخرى فلايدخل علم الله تعالى وعلم الرسول وجبرائيل عليهما السلام وان شمل الملكات كلها اواصول وقواعد اوادراكها فتدخل العلوم المذكورة وتخرج بقوله (يعرف به) لان الباء للسببية (احوال الادلة والاحكام الشرعيتين) اي المنسوبتين الى شريعة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم اما انتساب الادلة فبمعنى كونها منسوبة فيها للدلالة على الاحكام لا الموقوفة على الشرع لان القرآن الذي هو بعضها ابهر المعجزات التي يتوقف عليها الشرع فلا يليق جعله موقوفا على الشرع واما انتساب الاحكام فبمعنى استفادتها من تلك (من حيث انها)

---

٩ في اختيار التبيين في الحد والتعيين في الموضوع والغاية اشارة الى ان المقصودة من المقدمة تصور العلم والتصديق بموضوعية موضوعه والتصديق بفائدته منه

٧ بناء على كون الموضوع بمنزلة المادة وهي مأخذ الجنس وكون الاعراض الذاتية بمنزلة الصورة وهي مأخذ الفصل الذي به كمال التمييز منه

٣ اي لايعني انه يقبل دعوة كل داع حتى يرد السؤال انه ليس كذلك لان بعض الداعي لا يقبل دعاءه قطعا منه

اى لتلك الاحوال (دخلا فى اثبات الثانية) اى الاحكام (بالاولى) اى الادلة
قوله علم كالجنس والباقى كالفصل والمعرفة تطلق على التصور وادراك
الجزئى والبسيط تصورا اوتصديقا والادراك المسبوق بالعدم والاخير
من الادراكين اذا تخلل بينهما عدم والمراد ههنا ادراك الاحوال
الجزئية على وجه التصديق والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى
مطلوب خبرى وهو اعم من النظر فيه نفسه والنظر فى احواله وصفاته
فيتناول المقدمات التى هى بحيث اذا رتبت ادت الى المطلوب الخبرى والمفرد
الذى من شانه انه اذا نظر فى احواله اوصل اليه كالعالم للصانع وانما فى
هو المراد ههنا اذ المراد بالادلة الشرعية الكتاب والسنة والاجماع
والقياس والمراد باحوالهما اعراضهما الذاتية اللاحقة بهما باعتبار
دلالة الادلة على الاحكام مطلقا اوعند التعارض اوباعتبار استنباط
الاحكام منهما وبالحكم ما ثبت بخطاب الشارع المتعلق بافعال العباد
كالفرضية والوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة والصحة
والفساد والبطلان والانعقاد وعدمه والنفاذ وعدمه واللزوم وعدمه
وانواع الخطاب الوضعى كالركنية والشرطية والعلية والسببية والمانعية
وبعض الشافعية يعرف الحكم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء او التخيير ولايجعلون غير الوجوب والندب والاباحة
والكراهة والحرمة من الحكم وبعضهم زاد فى التعريف قيد الوضع
فادرج الخطاب الوضعى فى الحكم وبعضهم جعل الاقتضاء اعم من
الصريح فادرجه بهذا الاعتبار ويدخل الاحوال فى الاثبات كونها
معتبرة فى كبرى الاقترانى او ملازمة الاستثنائى المنتجين للمطلوب الفقهى
سواء كانت محمولات اوجزئية لهما او اوصافا وقيودا فيهما وسواء نشأت
من الادلة ككونها مثبتة للاحكام وقطعية وظنية وخاصة وعامة
ومشتركة وراجحة عند التعارض الى غير ذلك اونشأت من الاحكام
كاحوال الحكم فانه يجب ان يعلم ان اى نوع من الاحكام يثبت باى نوع
من الادلة فان القياس مثلا لايثبت الفرضية والعلية وكاحوال المحكوم به
فان بعض الاحوال كالعقوبة مثلا لايثبت بالقياس وكاحوال المحكوم عليه
فانها تختلف باختلافه وبالنظر الى وجود العوارض على الاهلية وعدمها
فالكبريات واللازمات والمباحث المتعلقة بما فيها من القيود والصفات

وهو كون الموضوع فى الادلة والاحكام جميعا منه

٦ لان المقام مقام التعليم وتمييز العلم المشروع فيه للطالب لا التمييز فى نفسه منه

لزوم التكرار مما قال به صاحب التنقيح وتبعه صاحب التلويح وتعسفهما ثم ظهر انه لاتكرار لان ابن الحاجب فى الاول واما حده لقبا فالعلم بالقواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية عن ادلتها الفرعية التفصيلية بالاستدلال واراد به الاجتهاد واستنباط الاحكام عن الامارات فان مراده فى الاول بيان كون الاصول وسيلة الى استخراج الاحكام الشرعية عن ادلتها قطعية كانت اوظنية ومراده فى الثانى بيان المصطلح عنهم وهو ما الفقه عبارة عن العلم بالاحكام الظنية فقط منه

مسائل الاصول وهو المعنى بكونه معرفا للاحوال وتلخيصه ان المسائل الفقهية مستندة الى ادلة معينة تحتاج فى استنباطها منها الى معرفة احوال الادلة والاحكام التى لا تنحصر فى عدد يتمكن من ضبط تفاصيله فاحتيج الى معرفتها على وجه كلى اجمالى يرجع اليه عند قصد الاستنباط ويسمى العلم المتكفل بتعريفها على ذلك الوجه اصول الفقه هذا والمشهور فى تعريفه العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وعدل عنه ههنا لوجهين الاول ان المتبادر من القواعد بناء على ما تقرر عندهم ان اسم العلم لايطلق حقيقة الا على القواعد او ادراكها او الملكة الحاصلة من ادراكها مرة بعد اخرى انما هو قواعد العلم على الاطلاق لكنه ليس بمستقيم ههنا اذ لايتوصل بها مطلقا الى ما ذكر لان المراد بالتوصل كما صرحوا به ضم القاعدة الكلية الى الصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على المطلوب الفقهى الشكل الاول ليخرج ذلك المطلوب من القوة الى الفعل وكثير من قواعد الاصول كالقواعد المتعلقة بالقيود والشرائط لا يمكن وقوعها كبرى لاستنتاج ذلك المطلوب وان اريد بالقواعد ما يصح ان يقع كبرى خاصة ويدرج علم سائر الاحوال تحت العلم بالقواعد بناء على ان تحصيل القواعد الكلية يتوقف على سائر البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطهما وقيودهما المعتبرة فى كلية القواعد فخلاف المعهود والمتعارف وكفى بهذا سببا للعدول والثانى ان مفسرى التوصل بما ذكرنا صرحوا بان المراد التوصل القريب بقرينة الباء السببية الظاهرة فى السبب القريب واطلاق التوصل الى الفقه اذ فى البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه وليس بمستقيم لما تقرر فى الكتب الميزانية ان الموصل القريب مجموع المقدمتين لا الكبرى وحدها (والفقه) لما فرغ عن التعريف اللقبى شرع فى الاضافى ولما كان اصول الفقه باعتبار الاضافة مركبا وتعريف المركب موقوف على تعريف مفرداته الغير البينة عرف كلا من الفقه والاصول وترك تعريف الاضافة وان كانت بمنزلة الجزء الصورى لاشتهار ان الاضافة ان كان مضافها اسم المعنى ٣ وهو ما دل على شئ باعتبار معنى هو المقصود سواء كان مشتقا او فى معناه تفيد الاختصاص باعتبار ذلك المعنى والا مفيده مطلقا فالمراد باصول الفقه ادلة تختص دلالتها

٣ اسم المعنى وهو ما دل على شئ باعتبار معنى هو المقصود سواء كان مشتقا او فى معناه يفيد الاختصاص باعتبار ذلك المعنى وان كان اسم العين يفيده مطلقا فالمراد باصول الفقه ادلة تختص دلالتها بالفقه اختصاص اثبات ما لا ثبوت له حتى يرد ان الاعتقاديات والوجدانيات تثبت بالكتاب والسنة ايضا فان الاضافة لا تزيد على صريح اللام وهى لا تدل قطعا على الاول كما حقق فى موضعه (نسخه)

بالفقه ولما توقف معرفة المضاف من حيث هو مضاف على معرفة المضاف اليه قدم تعريف الفقه وان اخره القوم نظرا الى الظاهر فقال (معرفة النفس مالها وما عليها عملا) هذا التعريف سوى القيد الاخير منقول عن الامام ابي حنيفة رحمه الله تعالى وكأنه اراد بالمعرفة سبيل المعرفة الخاصة وهي ادراك الجزئيات عن دليل اعني الملكة الحاصلة من تتبع القواعد بقرينة تعلقها بعلين بعدها اعني مالها وماعليها فان العادة قاضية بامتناع معرفة كل مالها وما عليها لا عن دليل وقرة استنباطه وهذه الملكة لاينافيها عدم معرفة من هو فقيه بالاجماع بعض الاحكام كما لك رحمه الله تعالى سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين لاادري لجواز ان يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زمانا اولامر آخر واراد بالنفس النفس الانسانية مطلقا وبمالها وما عليها احكام ماينتفع به اويتضرر دنيوية كانت اواخروية كالصحة والفساد والوجوب والحرمة ونحوها لظهور ان الفقه ليس عبارة عن تصور الصلوة ونحوها ولا عن التصديق بثبوتها في الواقع فكأنه قال الفقه ملكة تصدق بها النفس الانسانية بحكم كل ما ينتفع به ويتضرر تصديقا ناشيا عن الدليل فيخرج بقيد النفس علم الله تعالى ومعرفة جبرائيل عليه السلام وبارادة الملكة علم الرسول والمقلد ومن يأخذ الحكم من النص بمجرد العلم باللغة بلا ملكة الاستنباط (ثم لما كان هذا التعريف متناولا للاعتقاديات والوجدانيات وكان المقصود ههنا تعريف الفقه المأخوذ في اصول الفقه زيد قيد عملا (فيخرج بعملا الكلام والتصوف) اى علم الكلام وعلم الاخلاق (ومن لم يزده) اى ذلك القيد كالامام (اراد الشمول) لهما لكونهما من الفقه عنده حتى يسمى الكلام فقها اكبر فان قيل الم يخرج الوجدانيات بتقييد المعرفة بكونها عن دليل قلنا لا لان المراد بالوجدانيات كما اشير اليه احكامها من الوجوب ونحوه وهي تدرك بالدليل لاثبوتها في الواقع حتى ان تحصل بالوجدان تستغني عن البرهان فان قيل لايبحث في الكلام عن الاحكام الا على الندرة مثل ان معرفة الله واجبة والنظر فيها واجب فكيف يشمله التعريف قلنا المراد من معرفته تعالى معرفة ذاته من حيث وجوده ووحدانيته ومعرفة صفاته وافعاله فالواجب معرفته تعالى هكذا وهذا الواجب مطلقا يتوقف على معرفة

معرفة مالها وماعليها من الاعتقاديات هي علم الكلام ومعرفة مالها وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف ومعرفة مالها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح منه

احوال العالم من الجواهر والاعراض والامور المشتركة بينهما على القانون الاسلامي ومايتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب فيعتبر في جميع مسائل الالهيات والنبويات والاعراض والجواهر والامور العامة ووجوب الاعتقاد وان لم يصرح به وهذا هو السر في جعل مباحث العلم والنظر في مسائل الكلام هكذا يجب ان يعلم هذا المقام (وقيل) قال الشافعية في تعريف الفقه (العلم) كالجنس (بالاحكام) خرج به التصورات لان المراد بالحكم ههنا النسبة الحكمية سواء كانت بين الاشياء الخمسة وافعال المكلفين او بين غيرهما والعلم بها تصديق بمعنى الاعتقاد الراجح الشامل للظن والتقليد (الشرعية) اى الموقوفة على خطاب الشارع خرج به الاحكام العقلية كالحكم بالتماثل والاختلاف والحسية كالحكم بحرارة النار والاصطلاحية كالحكم برفع الفاعل (العملية) اى المتعلقة بكيفية العمل خرج به النظرية غير المتعلقة بها كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات كالاخلاق فانها ملكات نفسانية لاتتعلق بالمباشرة (عن ادلتها) متعلق بالعلم دون الاحكام بمعنى انه ينظر في الادلة فيعلم منها الاحكام فخرج علم الله تعالى وعلم الرسول وعلم جبرائيل عليهما السلام وعلم المقلد وماعلم ضرورة كونها من الدين فانه ليس من الفقه عندهم (التفصيلية) خرج به الاصول كالعلم بوجوب المأمور به مثلا والخلاف كالعلم عن المقتضي والنافي مثلا لما فرغ من بيان الفقه شرع في بيان الاصول فقال (الاصل) ههنا (ماابتني) على بناء المجهول يقال ابتنيت الدار بمعنى بنيتها (عليه غيره) ابتناء حسيا كابتناء البناء على الاساس اوعقليا كابتناء المعلول على العلة والمدلول على الدليل ونحو ذلك (قيل) ماذكر انما هو معناه اللغوي (ونقل) في الاصطلاح (الى الدليل) كما نقل الى الراجح والقاعدة الكلية والمستصحب (والمختار) عند المحققين (عدمه) اى النقل لوجهين الاول انه خلاف الاصل ولاضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسي يشمل العقلي فيحمل على المعنى اللغوي الشامل ويقيد بالعقلي بالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي فيكون اصول الفقه ماابتني هو عليه ولا معنى لمبتنى العلم الادلة اوما يتوقف عليه دليله الثاني ان اصول الفقه اذا جعل لقبا يكون منقولا فاذا حمل على الاول لايكون فيه الانقل واحد وهو النقل

اى العلم بوجوب الشئ لوجود المقتضي اوبعدم وجوبه لوجود النافي منه

قوله وما يتوقفه كمباحث الاستثناء والنسخ والتخصيص والمعارضة والترجيح ونحو ذلك فانها من مبنيات الفقه ومسائله وفيه رد على صاحب التنقيح حيث ذهب الى ان الاصول ههنا بمعنى الادلة فقط منه

قوله اذا جعل لقبا يكون منقولا اى احتيج الى النقل لان اللغوي لاصول الفقه وهو مبتنياته يتناول الادلة التفصيلية وفساده ظاهر فلا بد من المصير الى النقل لاخراجها وهو بطريق الغلبة اذا تصرف اهل اصطلاح وهو قوله ماابتني عليه غيره منه

الى العلم واذا حمل على الثانى يكون فيه نقلان نقل الى الادلة ونقل الى العلم
وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل ثم لما فرغ من تعريف اصول
الفقه شرع فى تعيين موضوعه فقال (وموضوعه) اعلم ان موضوع كل علم
ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اى احواله التى تلحقه لذاته او لجزئه [illegible]
او للخارج المساوى له فى الصدق اوفى الوجود فان المباين له [illegible]
مساوله ٩ فى الوجود ووجد له عارض فذلك عرض له حقيقة [illegible]
يوصف به ايضا كان ذلك من الاحوال المطلوبة فى ذلك العلم [illegible]
للانسان فان الكل من جزئه دخلا فيه والثانى كادراك الامور [illegible]
بجزئه الناطق والثالث كالضحك العارض له بالتعجب والرابع كالالوان [illegible]
بالسطح المباين له فى الصدق والمساوى له فى الوجود وماسوى ذلك اعراض
غريبة لايبحث عنها فى العلم والمراد بالبحث عنها حملها على موضوع
العلم امامطلقا نحو الدليل السمعى يثبت الحكم الشرعى او مقيدا بعرض
ذاتى نحو الدليل المعين الاول يفيد الظن اوعلى نوع الموضوع ٤ اما مطلقا نحو
الامر يفيد الوجوب اومقيدا نحو الامر المقارن بقرينة الاباحة يفيد الاباحة
اوعلى عرض ذاتى له امامطلقا نحو الخاص يوجب الحكم قطعا اومقيدا نحو
الخاص الاول يفيد الظن اوعلى نوعه اما مطلقا نحو المطلق يوجب الحكم
مطلقا اومقيدا نحو المطلق المقارن بما يوجب حمله على المقيد يوجب الحكم
مقيدا وعلى هذا القياس ٣ فى السنة والاجماع والقياس اذا عرفت هذا فاعلم انه
اختلف فى موضوع الاصول فقيل انه الادلة فى الاجتهاد والترجيح وقال الامام
حجة الاسلام فى معيار العلوم موضوعه الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة
وقال صاحب الاحكام انه الادلة من حيث تستنبط عنها الاحكام واختاره
المتأخرون لان تعدد الموضوع منعه بعض الائمة وعند المجوزين الاصل
عدمه وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل كما سبق وقد امكن
لان احوال الاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات
ولم يعكس لان الادلة هى السابقة فى الاعتبار والحق انه (الادلة) السمعية
لامطلقا بل من حيث تثبت بها الاحكام الشرعية (والاحكام) الشرعية
لامطلقا بل من حيث تثبت بالادلة السمعية (لاما اختاره صاحب الاحكام)
خصه بالرد لكونه اقوى الوجوه المذكورة وانما قلنا ان الحق ذلك لان موضوع
العلم مما يجوز تعدده اذا كان المبحوث عنه اى مرجع محمولات المسائل والعرض
الذاتى فى الحقيقة اضافة مخصوصة بان يكون العوارض التى اما داخل

فى

قوله بالوضع له ففيه اذ على
ان المحقق عضد الملة
والدين خبيث قال
ولو حمل الاصول على
معناه اللغوى يعنى معناه
ما يستند اليه الفقه
يشمل الاقسام فلم يحتج
فى الموضوع الى النقل
وقد حققناه فى المحاكمات
العضدية منه

قوله اشارة الى ان نوع
النوع فى حكم النوع
فان الامر نوع من
الكتاب والسنة ايضا
وهما نوعان من الدليل
السمعى منه

اى يبحث عن احوال
انواعها وعن انواع
انواعها وعن احوال
اعراضها وانواع
اعراضها وان كان كل
منها نوعا من الدليل
السمعى منه

فى المبحوث عنه راجعة فى الحقيقة اليه بعضها ناسيا عن احد المضافين
و بعضها عن الآخر فوضوعه كلا المضافين وذلك لان حقيقة العلم انما
هى المسائل فاتحاد العلم واختلافه انما هو باتحادها واختلافها ثم انها
لما تركبت من جزئين موضوعات مرجعها موضوع العلم ومحمولات مرجعها
العرض الذاتى للموضوع كان المعتبر فى اتحادها اتحادكل من الجزئين
بمعنى التناسب التام وعدم اختلافه لابمعنى عدم تعدده و فى اختلافها
اختلاف واحد منها لان انتفاء التناسب يحصل بمجرد ذلك بخلاف ثبوته
وذلك مما لا يخفى (ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى الاضافة
المخصوصة يتعدد الموضوع البتة مع اتحاد العلم والا فلا يتعدد الموضوع
وان تعدد ولايتحد العلم امااذنها اذارجعت الى تلك الاضافة يتعدد الموضوع
فلان الاعراض اللازمة لاحد المضافين لماتغايرت الاعراض اللازمة
للمضاف الآخر بنوع تغاير الملزومات بالضرورة ولاوجه لرجوع احديهما
الى الاخرى بالتأويل كما قيل فى احوال الاحكام انها راجعة الى احوال
الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجح وما سبق من سبق الادلة
فى الاعتبار يرد عليه ان الاحكام لكونها مقصودة بالاثبات سابقة
فى الاعتبار فلا ترجيح و اما اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان مأخذ
الفصل الداخل فى حقيقة المسائل وهو المبحوث عنه لما اتحد بالجنس
وكان مجامعا بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة بينهما اتحد كل
من الجزئين اما المحمول فظاهر واما الموضوع فلان المراد بالاتحاد
التناسب التام وبالاختلاف عدمه لامجرد تعدده ولا شك ان الاضافة
الجامعة بينهما توجب تناسبهما المنافى للاختلاف فاذا اتحدا اتحدت
المسائل فيتحد العلم ضرورة واما عدم تعدد الموضوع على انتفاء ذلك
التقدير فلانه لوتعددعليه فاما ان يتعدد بلا اشتراكهما فى الجامع او باشتراكهما
فى جامع ذاتى او عرضى الاول باطل بالاجماع وكذا الثانى والثالث
عند المحققين اما الثانى فلان الامور المتعددة اذا اشتركت فى جامع ذاتى
كان الموضوع فى الحقيقة ذلك الجامع كما قال ابن سينافى الشفاء ان التشكيلات
المبحوث عنهافى الهندسة من التثليث والتربيع والتخميس والتسديس ونحوها
لما كانت امورا تخيلية والمقدار المطلق الذى هوموضوع الهندسة معنى جنسى
بعيدعن الخيال وادراك البرهان على لحوق الامور التخييلية لامى الجنسى البعيد

من الخيال فى غاية الاشكال وعلى خوفها النوعيات بناء على ان النوع اقرب من الحس الى الخيال واسهل على البال اقاموا انواع موضوع الهندسة مقام موضوعها وقالوا موضوعها الخط والسطح والجسم التعليمى تسهيلا لامر الاستدلال واما الثالث فلان الاشتراك فى العرضى المطلق لا يكفى فى الاتحاد والا لاتحد الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعهما فعل المكلف والمقدار المشتركين فى العرضية والاشتراك فى العرضى الخاص بنوع كالصحة الخاصة ببدن الانسان مثلا لا يشترط والا لما وقع البحث فى الطب عن احوال الادوية والاغذية ونحو ذلك لانهما لا تشارك البدن فيها بل فى الانتساب اليها واعتبار ما بينهما لا يفيد الانضباط لافضائه الى ان يتحد جميع العلوم العربية الباحثة عن احوال الالفاظ باعتبار اشتراك تلك الالفاظ فى كون البحث عن احوالهما والنظر فيهما للاحتراز عن الخطاء فى اللفظ ولما عدم اتحاد العلم ان تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلان تعدده حينئذ عين اختلافه الموجب لاختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ولان تعدد الموضوع وتنوعه يوجب تنوع الاعراض الذاتية وقد تقرر فى موضعه ان مجرد تنوعها اذا لم يرجع الى الامر الواحد يكون سببا لتعدد العلم وان اتحد الموضوع فكيف اذا تعدد هذا تحقيق كلام صاحب التنقيح بحيث تندفع عنه اعتراضات التلويح كما لا يخفى على متامل متصف وبالجنب عن التعسف متصف ثم لما فرغ من تعيين الموضوع شرع فى تعيين الفائدة فقال (وفائدته) كل حكمة ومصلحة تترتب على فعل تسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهايته وفائدة من حيث ترتبها عليه واما الغرض ويسمى علة غائية ايضا فهو ما لاجله اقدام الفاعل على فعله والعلة لعليته فلا يوجد فى افعال الله تعالى لاستلزامهما استكمالها بالغير لان فاعليته تعالى حينئذ تكون معلولة لذلك الغرض اذا عرفت هذا فاعلم ان فائدة الاصول وغايته (معرفة الاحكام) الربانية بحسب الطاقة الانسانية لينال بالجريان على موجبها السعادة الدينية والدنيوية وذلك لان هذا العلم هو المتكفل ببيان جهات دلالة الادلة على الاحكام اعنى ما به يستلزم الدليل للمطلوب كالحدوث والامكان للعالم وبيان شرائط افادتها لها والامور المعتبرة فى تلك الافادة ولو اجمالا فلهذا احتيج اجمالا الى علم آخر باحث عن خصوصيات الاحكام المستفادة من الادلة التفصيلية

(فانحصر) اى اذا كان بحث الاصولى عن احوال الادلة من حيث تستنبط عنها الاحكام انحصر (المقصود) اى فى الفن اومن الكتاب لا المقصود من الفن اوفى الكتاب لان الاول هو الغاية ولاوجه لانحصارها فيما ذكر والثانى يتناول المقدمة (فى مقصدين) لبيان احوال الادلة والاحكام (وخاتمة) لبيان احوال الاستنباط ومايتعلق به المقصد (الاول فى) بيان احوال (الادلة) الاربعة وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس وجه الضبط ان الدليل اما وحى اوغيره والوحى اما متلو فالكتاب والا فالسنة وغير الوحى ان كان قول كل مجتهد فى عصر فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا فلحقة بالكتاب اوالسنة والعرف والتعامل بالاجماع والاستصحاب والتحرى عمل باحدى الاربعة والعمل بالظاهر او الاظهر عمل بالاستصحاب والاخذ بالاحتياط بقوله عليه الصلوة والسلام * دع مايريبك الى مالا يريبك * والقرعة لتطييب القلب بالسنة اوالاجماع وآثار الصحابة وكبار التابعين بشبهة الحديث او بقوله عليه الصلوة والسلام * اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم * وقوله عليه الصلوة والسلام خير القرون قرنى الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم * الحديث (وهو) اى المقصد الاول الذى فى الادلة مرتب (على اربعة اركان) لبيان احوال الادلة الاربعة الركن (الاول فى) بيان حال (الكتاب) قدمه لشرفه وافتقار الباقى اليه اعلم ان كلا من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على الكل والكلى المشترك بينه و بين كل جزء منه يدل على المعنى لان بحثهم عنه من حيث كونه دليلا وهو الجزء فاحتيج الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما فاعتبر بعضهم الاعجاز والانزال على الرسول والكتابة فى المصاحف والنقل بالتواتر قصدا الى زيادة التوضيح و بعضهم الانزال والاعجاز لان الكتبة والنقل بالتواتر ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونها فى زمن النبى عليه الصلاة والسلام و بعضهم الانزال والكتبة والنقل لان المقصود تعريفه لمن لم يدرك بزمن النبوة والكتبة والنقل بالنسبة اليهم من ابين اللوازم بخلاف الاعجاز فانه مع كونه غير بين ليس شاملا لكل جزء اذ المعجز هو السورة اومقدارها كما بين فى موضعه واقتصر بعضهم على النقل فى المصاحف تواترا لانه يميز القرآن عن جميع ما عداه واورد انه ان خصص بالكل لا يوافق غرض الاصولى

لان سائر الكتب السماوية وغيرها لم ينقل شئ منها فى المصاحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان منه

وان ابقي على عمومه يدخل فيه الحرف والكلمة ولا يسمى قرآنا في العرف وان خص بالكلام التام يخرج عنه مركب ليس بتام مع انه قرآن شرعا حتى يجري عليه احكام القرآن واقول اريد بعض منه دال على المعنى فيخرج حروف المباني وتدخل الكلمة ولابد من دخولها لان مباحث الاصول عن احوال الكتاب والسنة وغيرهما ليس الامن حيث كونهما دليلا شرعيا والدليل عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وبالجملة هو ما يستدل على وجه الدلالة كالعالم للصانع و[illegible] ههنا قد يكون كلمة او كلمتين فصاعدا ولهذا بحثوا عن احوال الخاص والعام والمشترك والمأول والحقيقة والمجاز والامر والنهي والمطلق والمقيد وحروف المعاني وغير ذلك من المفردات وجه[illegible] النظم الذي هو عبارة عن الكتاب ولان بعض الاسماء من كتاب القرآن [illegible] كدها متان وكذا بعض الحروف عند البعض نحو ق وص ون كما صرحوا به في كتب الفقه وان كان في كونهما حروفا مناقشة لانها وان كانت حروفا في الكتابة اسماء في العبارة كما صرح به صاحب الكشاف ولو لم يحمل على ما ذكرنا لم يصح البحث والتقسيم ولاعد الكلمة آية نعم لا يعطى حكم القرآن كل كلمة او كلمتين فصاعدا ما لم يبلغ حد الآية عند اكثر الفقهاء من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وان دلت على حكم شرعي لكن ذلك امر آخر متعلق بنظر الفقيه لا الاصولي و[illegible] على صحة ما قررنا ان الامام شمس الائمة السرخسي بعد ما ذكر الفقهاء في كتبه الفقهية قال في اصوله ان ما دون الآية والآية القصيرة ليست بمعجز وهو قرآن يثبت به العلم قطعا فان ما دون الآية والآية القصيرة يشملان الكلمة وتلخيص المقام ان كل كلمة من القرآن قرآن حقيقة لا حكما ولا عرفا وكل آية قصيرة قرآن حقيقة وحكما لا عرفا وكل ثلث آيات قصار او مقدارها قرآن حقيقة وحكما وعرفا فاستمع الاصوليون الاول والامام الثاني في المشهور والامامان [illegible] هذا غاية تحقيق المقام بعون الله الملك العلام هذا وقد اخترنا ههنا تعريفا يوافق الغرض ويخرج عنه الحرف وتدخل الكلمة فقال (وهو) اي الكتاب المراد في القرآن في العرف (النظم) وهو الموضوع لمعنى مفردا كان او مركبا فان ترتيب الحروف او الكلمات المعتبرة فيه الاستعارة [illegible]

كيف لا يكون لهي وأما ما هو على حرف واحد فكسور ومغلوب ولعبز في السبعة ما كثير القلب (المنزل) خرج به النظم الغير المنزل كالأحاديث الالهية والنبوية لأن المراد بالمنزل المنزل بانزال حامله وهو جبرائيل عليه السلام (على رسولنا محمد) صلى الله تعالى عليه وسلم خرج به النظم المنزل على غيره المنقول عنه (تواترا) خرج به جميع ما سوى القرآن من منسوخ التلاوة والقراآت الشاذة سواء نقلت بطريق الشهرة كما خص بمصحف ابن مسعود رضي الله تعالى عنه نحو فصيام ثلاثة أيام متتابعات أو الآحاد كما خص بمصحف أبي رضي الله تعالى عنه نحو فعدة من أيام أخر متتابعات (وله) أي للكتاب (مباحث خاصة به) غير مشتركة بينه وبين ما عداه (و) مباحث (مشتركة) بينه وبين السنة (أما) المباحث (الخاصة) بالكتاب (فهي أن ما نقل بغير تواتر) سواء نقل بطريق الشهرة أو الآحاد (ليس بقرآن) لأنه مما تتوفر الدواعي على نقله لتضمنه التحدي والاعجاز ولكونه أصل أساس الدين والشريعة فتقتضي تواتره وما هو كذلك فإذا لم ينقل متواترا علم أنه ليس بقرآن قطعا (وهو) أي إذا لم يكن المنقول بلا تواتر قرآنا ظهر أن النقل بالتواتر (شرط) في كون المنقول قرآنا لكنهم اختلفوا (قيل) يشترط تواتره (مطلقا) سواء كان في جوهر اللفظ أو في هيئته (وقيل) يشترط (في الجوهر لا الهيئة) فإن القراآت السبع منها ما يختلف به خطوط المصاحف وهو المسمى بالجوهر كملك ومالك ومنها ما لا يختلف به وهو المسمى بالهيئة وقيل الأداء كالامالة وتخفيف الهمزة ونحوهما فلا يشترط تواترها بل كلها متواترة لأنها لو لم تكن متواترا يلزم أن يكون بعض القرآن غير متواتر واللازم باطل وقيل كلها مشهورة واختاره صاحب البديع وظاهره مشكل وفصل بعضهم فقال ما هو من الجوهر متواتر وما هو من قبيل الأداء لا يشترط فيه التواتر لأنه إنما يشترط فيما يعد كونه بعضا من القرآن كالحروف والكلمات والهيئة المحضة ليست كذلك فلا يشترط تواترها واختاره ابن الحاجب وأكثر المحققين (وإنما) أي إذا كان النقل بالتواتر شرطا في كون المنقول قرآنا ظهر أن الشاذ سواء نقل بطريق الشهرة أو الآحاد (لا يعطى) على البناء للمجهول (له حكم القرآن) من اكفار جاحده وجواز قراءته في الصلاة وعدم جواز مسه للمحدث والجنب وإفادة الحكم القطعي ونحو ذلك (ويجوز العمل به لو مشهورا) أي يجوز العمل بما نقل بطريق الشهرة من السنة لا بالآحاد لأنه لا يخلو من أن يكون قرآنا أو خبرا ورد بيانا

للكتاب فالحق به فان غير الخبر الوارد كذلك لايحتمله وعلى التقديرين يجب العمل به فان قيل وجوب العمل بالخبر لايتوقف على شهرته فما وجه اشتراطهما ههنا وايضا الدعوى جواز العمل والدليل افاد الوجوب فلا مطابقة بينهما (قلنا عن الاول اى المراد بالعمل ههنا مايؤدى الى الزيادة على النص وهو نسخ لايجوز بخبر الواحد وعن الثانى ان الوجوب مستلزم للجواز وافادة الملزوم افادة اللازم ولما كان نزاع الخصم فى الجواز عبر به وقال مالك والشافعى رحمهما الله تعالى لايجوز العمل به مطلقا لانه ليس بقرآن لعدم تواتره ولاخبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط صحة العمل حتى قال الآمدى اجمع المسلمون على ان كل خبر يصرح بكونه خبرا من النبى عليه السلام ليس بحجة ولاعبرة بكلام هو غيرهما واجيب بمنع اشتراط ذلك النقل ومنع انعقاد الاجماع عليه ثم ورد ههنا اشكال وهو ان القرآن لو وجب تواتره وقطع بكون غير المتواتر غير قرآن لاكفرت احدى الطائفتين من المالكية والشافعية الاخرى فى بسم الله الرحمن الرحيم الواقع فى اوائل السور واللازم منتف اما الملازمة فلانه ان تواتر فانكاره نفى لقرآنية ما كونه قرآنا ضرورى والا فالقول به اثبات لقرآنية ماعدم كونه قرآنا ضرورى وكلاهما مظنة الاكفار واما انتفاء اللازم فلانه لو وقع النقل والاجماع على عدم الاكفار اراد ان يدفعه فقال (وقوة الشبهة) اراد بالشبهة مايشبه الدليل وليس به ولو فى اعتقاد الخصم و بقوتها خفاء فسادها بحيث لايطلع عليه الا بامعان النظر حتى يعد به صاحبها مأولا (فى البسملة) اى قوة الشبهة الحاصلة فى بسم الله الرحمن الرحيم الواقع (فى اوائل السور) احتراز عن البسملة الواقعة فى اثناء سورة النمل اعنى قوله تعالى حكاية انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فانه بعض آية بالاتفاق حتى يكفر جاحده (تمنع الاكفار) المشهور التكفير والاكفار اصح وافصح (من الطرفين) اى طرفى الشافعية والمالكية فان الفرقة الاولى قائلون بقرآنيته والثانية ينفونها واما الحنفية فالمشهور من قدمائهم انه ليس بقرآن الا ان متأخريهم ذهبوا الى ان الصحيح من مذهب ابى حنيفة انها آية فذة من القرآن انزلت للفصل والتبرك بين السور وتلخيص الجواب ان الاكفار انما يصح لو لم تقم فى كل من الطرفين شبهة قوية بالمعنى المذكور بحيث يخرج ذلك الطرف من احد

الوضوح الى حد الاشكال حتى يعد صاحب كل منهما ما و لا عند الآخر وقد قامت ههنا فلا اشكال وبما يوضحه انا قد اكفرنا المجسمة المصرحين بكونه تعالى جسما متصفا بصفات الاجسام دون المتسترين بالبلكفة لان شبهة الاولى من الضعف بحيث لايخفى فسادها على من له ادنى مسكة بخلاف الثانية وهذا تحقيق ما قاله المحقق عضد الملة والدين فى شرح مختصر ابن الحاجب الجواب لا نسلم الملازمة وانما تصح لوكان كل من الطرفين لايقوم فيه شبهة قوية تخرجه عن حد الوضوح الى حد الاشكال واما اذا قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر فلا يلزم التكفير وبه يندفع ماقبله فان قيل ادنى درجات الشبهة القوية ان تورث شكا اووهما فلا يبقى الطرف الآخر قطعيا قلنا هى قوية عند من تمسك بها واما عند الخصم فمن الضعف بحيث لايفيد شيئا ثم قيل هذا ولكن كلام الشارح صريح فى انه قد قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر (واما) المباحث (المشتركة) بين الكتاب والسنة (فهى انه) اى الكتاب ههنا (اسم) لا للنظم المجرد عن اعتبار المعنى ولا للمعنى المجرد عن اعتبار اللفظ ولا للكلام بمعنى الصفة القديمة المنافية للسكوت والآفة لان شيئا منها لايلايم غرض الاصولى ولالمجموع النظم والمعنى لان كونه عربيا مكتوبا فى المصاحف منقولا بالتواتر ليس صفة للمجموع وايضا الاعجاز يتعلق بالبلاغة ولا يوصف بها الا اللفظ باعتبار افادته المعنى فظهر انه اسم (للنظم الدال على المعنى) واما قول المشايخ انه اسم للنظم والمعنى جميعا فلدفع التوهم الناشى من قول ابى حنيفة رحمه الله تعالى تجوز القراءة بالفارسية فى الصلوة اذ القرآن عنده اسم للمعنى خاصة فان قيل القول بانه اسم للنظم الدال على المعنى يدفعه ايضا قلنا نعم الا انه مشعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا فلا يلايم غرض ابى حنيفة رحمه الله تعالى والمقصود توجيه كلامه (فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم فى القرآن وهو عينه على التحقيق اوجزؤه على التسامح وعدم صدق الحد اعنى لنظم المنزل المنقول عليه مع كونه جامعا كما عرفت والا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن فى الصلوة اذالنظم غير لازم عنده قلنا نختار الاول وانما يلزم اللازمان اذا لم يعتبر النظم خلف وليس كذلك فان الامام اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا تقديرا

وان لم يكن تحقيقا او الثاني وقوله يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة قلنا لانسلم ان جوازها متعلق بقراءة القرآن المحدود بل هو متعلق بمعناه والامام حمل قوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ لدليل لاح له قال الامام فخر الاسلام في شرح المبسوط ان نوح بن مريم روى رجوع ابي حنيفة الى قولهما رحمهما الله تعالى قال وهو الاصح (وله) اى للنظم الدال على المعنى (اربعة اقسام) باربع اعتبارات فان علماءنا اختاروا في النظم تقسيما يعم نظره ويجم ثمره اما الاول فلعمومه المفرد والمركب كما سيأتي واما الثاني فلاحاطة الاعتبارات من اول وضع الواضع الى آخر فهم السامع فان اداء المعنى باللفظ الجاري على قانون الوضع يستدعي وضع الواضع ثم دلالته اى كونه بحيث ينفهم منه المعنى ثم استعماله ثم فهم المعنى فللفظ بتلك الاعتبارات الاربع اربعة اقسام (بحسب احوال ترجع الى معرفة الاحكام) الشرعية فان الاصولي لا يبحث عن احوال النظم مطلقا بل عن احوال اقسامه التي لها مدخل في افادة تلك الاقسام الاحكام الشرعية وتلك الاحوال تنحصر بحكم الاستقراء كما عرفت في احوال اربعة اقسام وهذا هو مراد فخر الاسلام بقوله فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع لاما قال الشراح انه احتراز عما لم يتعلق به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم وغيرها لان فيه التعرض لما يجب تركه وترك التعرض لما يجب دركه اما الاول فلوجود اقسام التقسيمات في القصص وغيرها واما الثاني فلان في ذكر مجرد الاقسام تعرضا للموضوع وهو لايكفي بل يجب التعرض للاعراض الذاتية ايضا لان النافع في معرفة احكام الشرع علم الاصول وهو انما يحصل بهما لا بالموضوع فقط ولاتعرض لهما الا بما ذكرنا ثم ان كلا من تلك الاقسام الاربعة ينقسم الى اربعة اقسام باربع تقسيمات الا الثاني فانه مثمن كما سيأتي التقسيم (الاول) حاصل (باعتبار وضعه) اى اللفظ (له) اى للمعنى قدمه لان السابق في الاعتبار انما هو الوضع والباقي متفرع عليه (وهو) اى الاول والمراد به الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم اربعة لان اللفظ (ان كان موضوعا لواحد حقيقي او اعتباري) على الانفراد (فهو الخاص وان) كان موضوعا (لواحد مشترك) بين افراد غير محصورة مستغرق لها (فهو العام وان) كان موضوعا (لكثير) بوضع كثير (فهو

المشترك وان) كان موضوعا (لكثير غير محصور) بوضع واحد بلا استغراق (فهو الجمع المنكر) اورده بدل المأول لا لان اطلاق المأول ليس باعتبار الوضع وان بقي تناوله الوضعي واضيف الحكم الى الصيغة لان المعدود من اقسام الوضع ليس مطلق المأول بل المأول من المشترك الذي ترجح بعض معانيه بالتأمل في نفس الصيغة وملاحظة الوضع كما اذا قيل القروء في قوله تعالى ثلثة قروء بمعنى الحيض لا الاطهار لان هذه الصيغة تدل بالوضع على الاجتماع وهو يناسب الحيض لا الطهر بل يتكلف فيه وضرورة باعتبار الجمع المنكر لاستقلاله بالوضع وعدم اندراجه في سائر الاقسام ثم المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي فيدخل في العام النكرة المنفية لان لها وضعا نوعيا وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى انتفاء فرد مبهم لايمكن الا بانتفاء كل فرد لاينافي ذلك وبالكثرة مقابل الوحدة فيشمل المعنيين فصاعدا ويكون الافراد غير محصورة اذ لا تكون في اللفظ دلالة على الانحصار في عدد معين فيدخل في العام السموات ونحوها التقسيم (الثاني) حاصل (باعتبار دلالته) اى اللفظ (عليه) اى المعنى قدمه على التقسيم الحاصل باعتبار الاستعمال لان كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى مقدم على الاستعمال فما يتعلق به يجب ان يقدم على مايتعلق بالاستعمال (وضوحا وخفاء) اى من جهتهما (وهو) اى الثاني والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم (ثمانية) اربعة باعتبار الوضوح واربعة باعتبار الخفاء وقد يظن ان ذكر الاربعة الاخيرة لبيان الاولى اذ بضدها تتبين الاشياء وليس كذلك بل لان لها احكاما خاصة بها كما سنبين في موضعها ان شاء الله تعالى نعم في عد المتشابه من هذه الاقسام كلام يأتي في موضعه ان شاء الله تعالى ووجه الضبط (ان اللفظ ان ظهر معناه) فاما ان يحتمل التأويل او التخصيص اولا فان احتمل فان كان ظهور معناه (لمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمل) فان قبل النسخ (فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه) فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة (فهو الخفي واما لنفسها) فان امكن ادراكه بالتأمل (فهو المشكل والا) فان كان بيانه مرجوا (فهو المجمل والا فهو المتشابه) التقسيم (الثالث) حاصل (باعتبار استعماله) اى اللفظ (فيه) اى المعنى (وهو) اى الثالث والمراد اقسامه اربعة كالاول لان اللفظ (ان استعمل فيما وضع له فهو

الحقيقة والا فهو المجاز و) كل منها (ان ظهر) مراده (فهو الصريح وان استتر فالكناية) التقسيم (الرابع) حاصل (باعتبار الوقوف به) اى باللفظ (عليه) اى المعنى (وهو) ايضا اربعة لان اللفظ ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا فهو (الدال بعبارته والا) فهو الدال (باشارته فان لم يدل عليه بالنظم) فان دل عليه بالمفهوم لغة (ف) هو الدال (بدلالته والا ف) هو الدال (باقتضائه) والعمدة فى جميع ذلك الاستقراء وماذكر من وجه ضبط يقلل الانتشار و يسهل الاستقراء (فان قيل من حق اقسام التباين والاختلاف و بعض هذه الاقسام ان يصدق على بعض (قلنا لايلزم فى كل تقسيم التباين الحقيقى بين الاقسام بل يكفى التقابل بينها ولو بالحيثيات والاعتبارات لا سيما فى التقسيمات المتعددة بالاعتبارات المختلفة كما فى هذا المقام وكتقسيم الاسم تارة الى المعرب والمبنى واخرى الى المعرفة والنكرة مع التداخل بينهما (و بعدها) اى بعد هذه الاقسام (امور) لم يقل اقسام لانها لاتصلح الاقسامية للفظ كما لايخفى (تشتمل على الكل) اى تعتبر فى كل واحد من الاقسام السابقة (وهى) ايضا اربعة الاول (معرفة مأخذها) اى معانيها الوضعية التى اخذت هى منها كالخاص مثلا فانه مأخوذ من قولهم اختص فلان بكذا اى انفرد ولم يتعرض لهذا الامر فى المتن لقلة جدواه فى نظر الاصولى مع كونه مستقصى فى المطولات (و) الثانى معرفة (معانيها) اى فى حقايقها الشرعية وحدودها الاصطلاحية (و) الثالث معرفة (ترتيبها) اى تقديم بعضها على البعض عند التعارض (و) الرابع معرفة (احكامها) اى الاثار الثابتة بها من اثبات الحكم قطعا اوظنا اونحو ذلك فاذا ضربت هذه الاربعة فى الاقسام العشرين تبلغ الاعتبارات الى ثمانين و بعضهم قدامعن النظر فادعى انها تبلغ الى سبعمائة وثمانية وستين وذلك لان اقسام النظم اربعة منها مختصة بالمفرد وهى اقسام الوضع وثمانية منها مختصة بالمركب وهى اقسام الظهور والخفاء واربعة مشتركة بينهما وهى اقسام الاستعمال ولاشتراكها بينهما تعتبر فى الاقسام الاثنى عشر فتصير الاقسام ثمانية واربعين ثم استفادة الاحكام الشرعية من كل واحد منها اما بالعبارة اوالاشارة اوالدلالة او الاقتضاء فهذه معتبرة فى كل واحد من الثمانية والاربعين فيصير المبلغ مائة واثنين وتسعين قسما و فى كل

واحد منها الاعتبارات الاربع الاخيرة فيصير المبلغ سبعمائة وثمانية وستين (اما الخاص) هذا شروع في تفصيل الاقسام (فلفظ وضع) خرج به الالفاظ الموضوعة وان دات عقلا (لمعنى واحد) حقيقي اواعتباري فيدخل فيه اسماء العدد ويخرج به المشترك دون العام (على الانفراد) اى عدم المشاركة بين الافراد المتحدة نوعا اوجنسا فيدخل فيه التثنية ومن الفعل والحرف مالم يشترك لفظا ويخرج العام والجمع المنكر فينطبق الحد على المحدود (وهو) اى ذلك المعنى (في الاسم) قيدبه لان التعين والنوعية والجنسية لاتتأتى في الفعل والحرف (عين) اى معين مشخص لايقبل الاشتراك اصلا (كزيد) فان معناه جزئى حقيقى (او) ذلك المعنى (نوع) ان اشترك بين الافراد في الجملة (كرجل ومائة) اورد مثالين اشارة الى ان اسماء العدد من الواحد بالنوع (او) ذلك المعنى (جنس) ان كثر شيوعه بالنسبة الى النوع (كانسان) فانه اكثر شيوعا من الرجل وهذه الاطلاقات على اصطلاح اهل الشرع دون الفلاسفة وانما اختار هذا الترتيب مخالفا للقوم لانه المناسب للخاص كما لايخفى (وحكمه) اى الاثر الخاص الثابت به (انه) اى الخاص (من حيث هو هو) مع قطع النظر عن الامور الخارجية فانه قد يكون بحسب العوارض خفيا يوجب الظنية (يفيد مدلوله قطعا) اى على وجه يقطع الاحتمال الناشى عن الدليل وسيأتي تمام توضيحه اوالمحتمل وهو ارادة الغير لا الاحتمال بمعنى صلاحية اللفظ لان يراد به الغير لانه باق حتى لوانقطع ايضا يصير اللفظ مفسرا فالقطع يجتمع مع هذا الاحتمال لا المحتمل او بيان تفسير لانه اما لاثبات الظهور وهو حقيقية اولازالة الخفاء وهو لازمه وكلاهما باطل لان الخاص بين فيؤدى الى اثبات الثابت اوازالة الزائل فان قيل الخاص قد يكون مبهما يحتاج الى تبيين المراد منه قلنا الخاص من حيث هو خاص لايكون مبهما وانما الابهام بحسب العوارض فنشأ الشبهة الغفلة عن قيد الحيثية ثم لما ذكر قطعية الخاص اراد ان يفرع عليه فروعا فقال (ولذا) اى لافادة الخاص مدلوله قطعا (جعل الخلع طلاقا لافسخا) فانك ستعرف ان المذكور في آية الخلع لفظ الطلاق وان علم اعتباره في ذكر افتدائها بطريق بيان الضرورة فبعد ما اعتبر باى طريق كان يفيد مدلوله قطعا لكونه خاصا فلا يكون بمعنى الفسخ

فان معنى اللفظ ما وضع له فوحدته وكثرته انما يكون بتوحيد الوضع وتعدده اذ ليس المراد بالواحد مالاجزء له وذلك ظاهر ولا شك ان العام من حيث هو عام متحد الوضع فحينئذ يكون معناه واحدا فان قيل قد صرح صاحب التنقيح بان كلا من العام واسماء العدد والمشترك موضوع للكثير قلنا معنى كون العام موضوعا للكثير كونه موضوعا لامر يشترك فيه وحدات الكثير ومعنى كون اسماء العدد موضوعا له كونه موضوعا لمجموع الكثير من حيث هو المجموع ومعنى كون المشترك موضوعا له كونه موضوعا لكل واحد من وحدات الكثير فيكون كل من الوحدات جزأ من جزئيات الموضوع له من العام وجزأ من العام وجزأ من اجزائه من اسماء العدد ونفسه في المشترك صرح به في التلويح منه

كما روى عن الشافعي لان فيه ابطالا لعمل الخاص فاذا ظهر كونه من هذا الباب فالاعتذار عن تركه بان كونه من هذا الباب ليس بظاهر (و) لذا ايضا (صح طلاق المختلعة) اى ايقاع صريح الطلاق على المرأة بعد الخلع وذلك لان الله تعالى ذكر الطلاق الذى يكون مرتين بقوله تعالى ❊ الطلاق مرتان ❊ ثم ذكر افتداء المرأة بقوله تعالى ❊ فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به ❊ اى لا اثم على الرجل فيما اخذ وعلى المرأة فيما افتدت به نفسها وفى تخصيص فعلها فى الافتداء بعد جمعهما فى ان لا يقيما تقرير فعل الزوج على ماسبق وهو الطلاق لانها لا تتخلص بالافتداء الا بذلك الفعل فكان هذا بيانا لنوعيه اعنى بمال وبدونه ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين سواء كانتا بمال او لا فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احديهما خلع فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء فى تعليق الفاء باول الكلام بجعل الخلع فسخا وذكره اعتراضا كما ذهب اليه الشافعى ترك العمل بموجب الفاء وهو التعقيب (و) لذا ايضا (وجب) على الزوج (مهر المثل بالعقد) الصحيح بلا تسمية المهر (فى المفوضة) بكسر الواو وهى التى اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها الا التى زوجت نفسها بلا مهر لانها لا تكون محلا للخلاف لفساد نكاحها عند الشافعى بخلاف الاول فان نكاحها صحيح بالاتفاق وانما الخلاف فى موجب المهر وهو الدخول عنده ومجرد العقد عندنا لقوله تعالى ❊ واحل لكم ماوراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم ❊ فان الباء خاص معناه الالصاق فيدل قطعا على امتناع انفكاك الابتغاء وهو العقد الصحيح عن المال فالقول بالانفكاك كما ذهب اليه الشافعى ابطال لعمل الخاص وانما عدل فيه عن تقرير فخر الاسلام ومن تبعه ان الابتغاء لفظ خاص لان الذى يبطل فى المفوضة ليس هو الابتغاء بل اقتران المال والتصاقه به وههنا ابحاث الاول ان الابتغاء ورد مطلقا عن الالصاق بالمال فى قوله تعالى فانكحوا ماطاب لكم والمطلق عندنا لا يحمل على المقيد الثانى ان ابطال موجب الخاص يلزمكم ايضا لانكم قيدتم وجوب مهر المثل بالدخول او الموت فلم يلصق وجوب المال بالعقد الثالث ان محصل الاستدلال هو ان الله تعالى احل الابتغاء الصحيح ملصقا بالمال فيقتضى هذا ان لا يكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحا لا ان يكون صحيحا

ومستوجبا لثبوت ماننی اوسکت عنه والجواب عن الاول لان المطلق يحمل على المقيد عندنا ايضا اذ اتحد الحكم والحادثة ودخل المطلق والمقيد على الحكم المثبت كما سيأتى وههنا كذلك وعن الثانى انا لم نقيد وجوب المهر بما ذكر بل الوجوب تحقق قبله بالعقد والمقيد به تقرره فى الذمة وهو غير الوجوب وعن الثالث ان قوله تعالى * لاجناح عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن اوتفرضوا لهن فريضة * دل على تحقيق الطلاق بدون سبق فرض المهر وهو انما يترتب على النكاح الشرعى فاذا صح النكاح بدون تسمية المهر وجب ان تحمل الآية التى نحن فيها على ماحملناها عليه (و) لذا ايضا (بطل تأويل القروء) جمع قرء بفتح القاف وضمها والاول افصح (بالاطهار) دون الحيض (فى آية التربص) وهى قوله تعالى * والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء * وقد اولها الشافعى رحمه الله تعالى بالاطهار فابطل موجب خاص وهو الثلثة بالرأى وذلك لان الطلاق المسنون ما يكون فى الطهر والطهر الواقع فيه الطلاق محسوب عنده فتنقضى العدة بباقى ذلك وطهرين بعده فينتقص العدد عن الثلثة لان بعض الطهر ليس بطهر لغة لانه اسم لما تخلل بين الدمين بخلاف ما اولت بالحيض اذ يجب عليها التربص بثلاث حيض كوامل فان قيل قد اوجبتم ثلاث حيض و بعضها فيما اذا طلقت فى الحيض وموجب العدد كما يبطل بالنقصان يبطل بالزيادة (قلنا الموجب تكميل الحيضة الاولى بشئ من الرابعة جيئت تمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تجزى حكما على ان الكلام فى الطلاق السنون وهو الواقع فى الطهر كما اشرنا اليه فان قيل التاء فى ثلثة تدل على تذكير المضاف اليه فيحمل على الطهر لان الحيض مؤنث (قلنا ذلك بالنظر الى لفظ القرء فانه مذكر (ثم لما فرغ مما فرع اراد ان يدفع بعض ما اورد على الاصل فقال (ومحللية الزوج الثانى) اعلم ان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اختلفوا فى ان الزوج الثانى هل يهدم حكم مامضى من الطلاق واحدا كان اواكثر حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها بحل لايزول الابثلاث تطليقات اولا فذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام وابو يوسف و بعضهم الى الثانى واختاره محمد والشافعى وزفر رحمهم الله تعالى وجه الثانى انه لو هدمه لاثبت حلا جديدا واللازم باطل والملزوم مثله اما الملازمة فلان حكمه الحرمة

الوجيد فاذا انتفى الضمان بالحديث يكون بعضه وفا لا يجوز تخبر الواحد قلنا المناسبة الموجبة هو الضمان تحقق انتفائه من الوجب من فساد الوضع ولو سلم فان اريد بالنص قوله تعالى فاقطعوا كانت استفادته منه بالتخصيص بالذكر من غير تعلق له بالخاص والكلام فيه وان اريد قوله تعالى جزاء كان هذا شك لا ما آخر غير ما نقل عن الشافعي والمقصود تصحيحه وبالجملة هذا الكلام لا يخلو عن اضطراب ولذا قال قيل (ومنه) اى من الخاص (الامر) قدمه على النهى لان المطلوب به وجودى وبالنهى عدمى والاول اشرف ولانه اول مرتبة ظهرت لتعلق الكلام الازلى اذ الموجودات كلها وجدت بخطاب كن على ما هو المختار فيكون مقدما على سائر المراتب وقدمهما على غيرهما اذ بهما ثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام وبمعرفتهما يتميز الحلال عن الحرام (وهو لفظ) احتراز عن نحو الفعل والاشارة (طلب به) اى باستعانة ذلك اللفظ (الفعل) لم يقل اريد به لان ارادة الآمر وقوع المأمور به ليست بشرط عند اهل السنة كما سيأتى ولم يقل يطلب به لئلا يفهم منه ما من شانه ان يطلب به الفعل فيدخل فيه الصيغ المستعملة فى التهديد والتعجيز والتسخير ونحو ذلك والصادرة عن النائم والساهى والحاكى (جزما) خرج به الصيغ المستعملة فى الندب والاباحة فانهما لا تسمى امرا كما سيأتى (بوضعه) حال من ضمير به اى ملتبسا ذلك اللفظ بوضعه (له) اى لطلب الفعل خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الفعل مثلا اطلب منك الفعل (استعلاء) متعلق بطلب اى طلب به على جهة عد الطالب نفسه عاليا وان لم يكن فى الواقع كذلك خرج به الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع والتساوى فانطبق التعريف على العرف ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء افعل ولهذا ينسب الى سوء الادب فقول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجاز بمعنى تشيرون اوتشاورون او اظهار التواضع لهم لغاية دهشته من موسى عليه الصلوة والسلام هذا والمشهور فى التعريف قول القائل لمن دونه اولغيره استعلاء افعل وعدل عنه ههنا لوجوه (الاول) انه ان اريد بالقول معناه المصدرى اعنى التكلم بالصيغ فلا يلايم غرض الاصولى لانه ليس من الادلة ولا يناسب جعله من اقسام الخاص لانه لفظ وان اريد المقول لا يبقى لقوله

افعل معنى معتدبه لانه هو المقول (الثانى انه ان اريد الامر على اصطلاح العربية فالتعريف غيرجامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء اولا وان اريد الامر على اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء لمن دونه قد يكون للتهديد والتعجيز ونحوذلك ويصدر عن النائم والساهي والمبلغ والحاكى وشئ منها لايسمى امرا وان اعتبر معنى الطلب ليخرج الصيغ المذكورة فهو مع كونه عناية فى التعريف بحيث لا تساعدها العبارة لاتخرج صيغ الندب والاباحة كمالايخفى وان اريد الطلب على سبيل الجزم كان تكلفا على تكلف (الثالث ان المراد بافعل مبهم لايليق بالتعريف ولهذا اختلفوا فيه فقيل انه كناية عن كل مايدل على الطلب من صيغ اية لغة كانت وقيل المراد به ما يكون مشتقا من مصدر اشتقاق افعل من فعل وقيل انه علم جنس الامر من لغة العرب كفعل يفعل لكل مايبنى للفعول من الفعلين (ويختص مراده) اى المراد بالامر بمعنى ام ر (وهو) اى ذلك المراد هو (الوجوب) لاالندب والاباحة وغير ذلك (للنص) اما الكتاب فقوله تعالى ✽ فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم ✽ فان المفهوم منه التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان تكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليحق بها الوعيد والتهديد واما الحديث فقوله عليه الصلوة والسلام ✽ لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك ✽ وهو دليل على ان المراد بالامر هوالوجوب فان المشقة انما تلحق به لا بالندب وغيره (بصيغة) متعلق بيختص اى تقصر الصيغة على ذلك المراد بحيث لايفهم منها الندب والاباحة وغيرهما (خاصة به) اى بذلك المراد يعنى يكون المراد مقصورا على تلك الصيغة بحيث لايفهم من غيرها واستدل على الاختصاص الاول بوجوه واشار الى الاول بقوله (للنص) وهو قوله تعالى ✽ واذاقيل لهم اركعوا لايركعون ✽ ذمهم على ترك الامتثال بالصيغة المطلقة فدل على كونها للوجوب فقط والى الثانى بقوله (والاجماع) يعنى الاتفاق على الاستدلال بصيغة الامر على الوجوب فقط فان العلماء لايزالون يستدلون بصيغة الامر المطلق من القرائن على الوجوب لا غير وليس ذلك الا دليلا على اختصاصها بالوجوب والى الثالث بقوله

(والمعقول) يعني الاستفادة من موارد اللغة لا اثباتها بالقياس او الترجيح بالرأي فان الاولى يعد عبده الغير الممتثل لامره عاصيا وما ذلك الا بترك الواجب واستدل على الاختصاص الثاني بقوله (ولان الاصل وفاء العبارة بالمقصود) يعني ان اللفظ اذا وضع لمعنى وقصد به افادته فالاصل وفاؤه به وعدم قصوره عنه كصيغ الماضي والحال والاستقبال وهو انما يكون بالحصار فيه حتى لو فهم من غيره ايضا لم يكن هو وافيا به بل قاصرا عنه ولايعدل عن ذلك الاصل الا للضرورة ولاضرورة ههنا فلا عدول ثم فرع على كون المراد بالامر هو الوجوب وعلى كل من الاختصاصين فرعا اشار الى فرع الاول بقوله (فلا يكون المندوب مأمورا به) اعلم انهم اختلفوا في ان الندب هل هو ايضا مراد بالامر بان يكون مشتركا بينه وبين الايجاب لفظا اومعنى حتى يكون المندوب مأمورا به حقيقة وان كانت الصيغة مجازا فيه اولا فذهب القاضي ابو بكر وجماعة الى الاول لوجهين الاول ان المندوب طاعة اجماعا والطاعة فعل المأمور به الثاني اتفاق اهل اللغة على ان الامر منقسم الى امر ايجاب وامر ندب ومورد القسمة مشترك والجواب عن الاول انه انما يتم على رأي من يجعل امر للطلب الجازم اوالراجح واما على رأي من يخصه بالجازم فكيف يسلم ان كل طاعة فعل المأمور به بل الطاعة عنده فعل المأمور به اوالمندوب اليه اعني ما تعلق به صيغة افعل للايجاب اوالندب ومن الثاني انه انما يتم لو كان مراد اهل اللغة تقسيم ما يطلق عليه لفظ الامر حقيقة وليس كذلك بل مرادهم تقسيم صيغة تسمى امرا عند النحاة في اي معنى كانت بدليل تقسيمهم الامر الى الايجاب والندب والاباحة وغيرها مما لانزاع في انه ليس بمأمور به حقيقة وذهب الكرخي والجصاص وشمس الائمة السرخسي وصدر الاسلام ابو اليسر والمحققون من اصحاب الشافعي الى الثاني لانه لو كان مأمورا به لكان تركه معصية قال الله تعالى ❊ افعصيت امري ❊ فالمفروض مندوبا يكون واجبا ولان السواك مندوب وليس بمأمور به ❊ لقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك ❊ وايضا المندوب لامشقة فيه وفي المأمور به مشقة بالحديث واعلم ان الامام فخر الاسلام وان لم يصرح بكون المندوب غير مأمور به لكنه فهم من كلامه في مواضع يشهد به من تتبع كلامه واشار الى فرع الاختصاص الاول بقوله (ولا) يكون (موجبها) اي

اثر الصيغة المطلقة عن القرائن الثابت بها (ندبا) كما ذهب اليه عامة المعتزلة وجماعة من الفقهاء وهو احد قولي الشافعي استدلالا بانها لطلب الفعل فلابد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب (ولا) يكون موجبها (اباحة) كما ذهب اليه بعض اصحاب مالك استدلالا بانها للطلب وجواز الفعل وادناه المتيقن اباحة (ولا) يكون ايضا موجبها (توقفا) كما ذهب اليه ابن سريج من الشافعية استدلالا بانها تستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة و بعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق تكون محتملة لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط اوالندب فقط اوهو مشترك بينهما لفظا ونحن نقول اذا ثبت انه موضوع لمعناه المخصوص به كان الكمال اصلا فيه لان الناقص ثابت من وجه فثبت اعلاه على احتمال الادنى اذلا قصور في الصيغة ولافي ولاية المتكلم (ولو) وردت (بعد الحظر) اى التحريم ولوللوصل متعلق بقوله ولااباحة ولاتوقفا اعلم ان القائلين بان الامر للوجوب اختلفوا في موجب الامر بشيء بعد حظره وتحريمه فتوقف امام الحرمين واختار الامام الشافعي والشيخ ابو منصور الاباحة لانه ورد بعد الحظر للاباحة في قوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا فان الاصطياد مباح وقوله تعالى وابتغوا من فضل الله فان المراد بالابتغاء كما قيل البيع والتجارة وذلك غير واجب بعد الجمعة اجماعا والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا يكون حقيقة في غيرها لانتفاء الاشتراك وجوابه انه لانسلم ان اباحتهما بالامر بل بقوله تعالى واحل الله البيع واحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين واوسلم فليس من محل النزاع لانه الامر المطلق عن القرينة المانعة من الوجوب وعدمه وههنا قرينة دالة على عدم الوجوب وهى ان منفعة الامر بالبيع والاصطياد تعود الى العباد فلوثبت به الوجوب لعاد على موضوعه بالنقض ولهذا فهمت في الكتابة عند المداينة والاشهاد عند المبايعة مع عدم تقدم الحظر والمختار عندنا الوجوب لان الادلة المذكورة للايجاب لاتفرق بين الوارد بعدالحظر وغيره فان قيل تلك الادلة انما هى في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والندب والوجوب زيادة

لايدلهاعن دليل علنا الامر بعد الحظر ورود للوجوب بدليل وجوب قتل شخص كان حرام القتل بارتكاب مايوجب قتله و وجوب الحدود بسبب الجنايات بعد حظرها و وجوب الصوم والصلوة على الحائض والنفساء والسكران بعد الطهارة وزوال السكر و وجوب الجهاد بعد انسلاخ الاشهر الحرم فلوكان الورود بعد الحظر قرينة مانعة من الحمل على الوجوب لما جاز الحمل فى هذه الصور واشار الى فرع الاختصاص الثانى بقوله (ولا) يكون (الفعل) اى فعل الرسول عليه الصلوة والسلام سوى فعل الطبع والزلة والمخصوص به وبيان المجمل (موجبا) كما ذهب اليه ابن سريج والاصطخرى وابن ابى بريدة والحنابلة وجماعة من المعتزلة (اعلم ان علماء الاصول بعد اتفاقهم على ان لفظ الامر حقيقة فى الصيغة اختلفوا فى الفعل فاختار المذكورون كونه مشتركا بينهما لفظا حتى فرعوا عليه كونه موجبا كالصيغة وان ذكروا لاثبات ايجابه ادلة اخرى تنبيها على انه مع ابتنائه عليه وثبوته بادلته ثابت بدليل مستقل وذفعا لما يرد ان الامر على تقدير كونه حقيقة فى الفعل ايضا لايدل على الايجاب الا القول * احتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله لانه الموصوف عندهم بالرشد وقوله تعالى وامرهم شورى بينهم فيما زعم فى الامر انجيبين من امر الله وامثال ذلك والجواب بعد تسليم كون ما ذكر فى هذه الايات بمعنى الفعل ان تسميته امرا مجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به وعلى الفرع بقوله عليه الصلوة والسلام صلوا كما رأيتمونى اصلى والجواب ان وجوب المتابعة انما استفيد بقوله عليه الصلوة والسلام صلوا لا بفعله واختاره الآمدى كونه مشتركا معنويا حيث قال فالمختار انما هو كون اسم الامر متواطئا فى القول المخصوص والفعل لانه مشترك ولا مجاز فى احدهما ورد لوجهين الاول انه قول حادث خارق للاجماع السابق والثانى انه لوكان متواطئا لما تبادر منه الصيغة بخصوصها عند الاطلاق اذلادلالة للعام على الخاص اصلا (ثم) اى بعد الاتفاق على ان الصيغة حقيقة فى الوجوب (اختلفوا فى كونها) اى الصيغة لا الامر اذلاتساعدة الادلة من الطرفين كما سيظهر ان شاء الله تعالى قيل بعد ما اثبت فخر الاسلام كونها حقيقة فى الوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار كون

الامر حقيقة في الندب والاباحة وقال هذا اصح وايضا قد استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلوة الضحى اوصوم ايام البيض ولا دلالة فيه على كون صلوا اوصوموا مجازا فدل كلامه على ان الخلاف في امر لا الصيغة اقول الجواب عن الاول ان اثبات كونها حقيقة مطلقة في الوجوب خاصة ونفي الاشتراك لاينافي اختيار كونها حقيقة قاصرة في كل من الندب والاباحة كما لايخفى وعن الثاني ان كون الامر مجازا في معنى يستلزم كون الصيغة ايضا مجازا فيه اذلا قائل بكون الامر مجازا حيث تكون الصيغة حقيقة وان قيل بعكسه ولاشك في صحة الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم على انه انما اختار هذا القول بعد اختيار كون المراد بالامر بمعنى امر على ماصرح به الشراح واحدا هو الوجوب فكيف يصح حمل كلامه على ما ذكر فظهر ان الخلاف انما هو في كون الصيغة (حقيقة اذا اريد بها الندب او الاباحة) فقيل مجاز لانهما غير الوجوب الذي هو المعنى الحقيقي واجيب بان الجزء ليس غير الكل لامتناع انفكاكه عنه والغيران موجودان يجوز وجود كل واحد منهما بدون الآخر واعترض عليه بانه يوجب ان لايوجد مجاز اصلا اذلابد فيه من اطلاق الملزوم على اللازم الغير المنفك اقول المعتبر في باب المجاز هو اللزوم بمعنى التبعية لا امتناع الانفكاك كما صرح به ارباب البيان فمن اين يلزم انتفاء المجاز نعم يرد عليه انه يوجب ان يكون اللفظ المستعمل في الخارج اللازم بمعنى غير المنفك حقيقة لانه ليس غير الملزوم بهذا التفسير (وقيل حقيقة واختاره فخر الاسلام لان معناهما بعض من الوجوب لانه عبارة عن عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والشيء في بعض معناه حقيقة وان كانت قاصرة كالانسان في الاعمى والجمع في بعض الافراد (ورد بوجهين الاول ان اطلاق الكل على الجزء من مشاهير طرق المجاز الثاني ان جواز الترك جزء منهما وبه يباينانه الجواب عن الاول انه لامشاحة في الاصطلاح فيجوز ان يصطلح على تسمية بعض مايسميه القوم مجازا حقيقة قاصرة واجاب صاحب التنقيح عن الثاني بان الامر غير مستعمل في تمام الندب والاباحة بل في جواز الفعل الذي هو جزؤهما وجواز الترك انما يثبت بعدم دلالة الامر على حرمة الترك (واورد عليه ان معنى الامر حينئذ لايكون ندبا ولا اباحة بل شيأ آخر ليس من معانيه وعلى تقدير ان يكون منهما فليس الكلام فيه

بل فيهما (ويجوا به ان النزاع اذا كان في الصيغة لايمكن ان يكون معنى قولهم الامر للندب اوالاباحة انهما تدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا اومساويا للقطع بانهما لطلب الفعل ولادلالة لهما على جواز الترك اصلا بل معناه انهما تدل على الجزء الاول منهما اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما والوجوب من غير دلالة على جواز الترك وانما يثبت ذلك الجواز بعدم الدليل على حرمة الترك (فان قيل قد صرحوا بارادة الندب او الاباحة بالامر ولاضرورة في حمل كلامهم على الجزء الاول منهما وما ذكر ان الامر لايدل على الجزء الثاني ان اريد بحسب الحقيقة فغير مفيد اوالمجاز فممنوع لم لايجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا اومساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل (قلنا لاسبيل اليه بطريق المجاز ايضا لان ذلك التصريح كتصريحهم باستعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب او الاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم ان كونه انسانا بالقرينة (فان قيل غاية ما لزم مما ذكر ان يكون معنى صيغة الامر في الندب او الاباحة تجويز الفعل المقيد بتجويز الترك وهو يمتنع ان يكون جزأ من الوجوب (قلنا لا امتناع لان القيد خارج عن القيد فيتحد التجويز الذي في الندب والاباحة والتجويز الذي في الوجوب ذاتا وان تغايرا اعتبارا ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب اى المراد بصيغتهما من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لامغاير ولم يقل من الوجوب بعضه فيكون قاصرا لامغايرا قلنا مل (واما اذا اريد) بصيغة الامر (الوجوب فنسخ) ذلك الوجوب (حتى بقي الجواز عند الشافعي) لاعندنا فان نسخ الوجوب يوجب نسخ الجواز عندنا كما سيأتي ان شاء الله تعالى (فلامجاز) في الجواز (ايضا) اى كما لاحقيقة فيه عنده لان دلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لادلالة المجاز على مدلوله المجازي لانتفاء الاستعمال

وهما فرعه فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لايصير اللفظ مجازا اوحقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز فى اطلاق واحد (ومطلقه) عن قرينة العموم والتكرار والخصوص والمرة سواء وقت بوقت اوعلق بشرط اوخصص بوصف اوجرد عنهما فان المراد بالمطلق هنا هو المطلق عن تلك القرينة فلاينافيه التقييد بماذكر (لايقتضى التكرار) اى تكرار الفعل وهو وقوعه مرة بعد اخرى فى اوقات متعددة واما عمومه فشموله افراده فى زمان فى مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد فى زمان فيفترقان فى مثل طلقى نفسك لجواز ان يقصد العموم لا التكرار وعامة اوامر الشرع ممايستلزم فيه العموم التكرار فلهذا يقتصر فى تحرير البحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما فى الجملة وانما قال ومطلقه لان المقيد بما ذكر من القرينة يفيد مادلت عليه بالاتفاق وانما الخلاف فى الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم فى الافراد والتكرار فى الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد الانشاء لا الاخبار وجوابه ان التعريف زائد لايثبت الابدليل ولادليل هنا واما التكرار فلان اقرع ابن الحابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حيث قال اكل عام يا رسول الله حين قال عليه السلام * ياايها الناس قدفرض الله عليكم الحج فحجوا * لايقال لوفهم لما سأل لانا نقول علم لانه لاحرج فى الدين وان فى حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه ان السؤال لايدل على ذلك لجواز ان يكون لوجدانه بعض العبادات متكررا بتكرر سببه كالصلوة والصوم وبعضها غير متكرر كالايمان فاشتبه عليه ان السبب ما لايتكرر وهو البيت والوقت شرط لادائه (الثانى هو مذهب الشافعى انه لايوجب العموم والتكرار لكنه يحتمله يعنى انه لطلب الفعل مطلقا مرة او اكثر لما مر من سؤال الاقرع ولانه مختصر من اطلب منك ضربا او افعل ضربا مثلا لان التعريف زائد لايثبت الا بدليل كما سبق والنكرة فى الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم فيخص بحسب الارادة وسيأتى جوابه

(الثالث وهو مذهب بعض علمائنا انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى ❊ وان كنتم جنبا فاطهروا ❊ او مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى ❊ اقم الصلوة لدلوك الشمس ❊ قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف الدلوك وجوابه ان التكرار فى امثال هذه الاوامر ما لزم من تجدد السبب المقتضى لتجدد المسبب لا من مطلق الامر او المعلق بشرط او المقيد بوصف واعترض بان اداء العبادات كالصوم والصلوة مثلا واجب على سبيل التكرار فلا يخلو اما ان يكون مضافا الى الاسباب او الى الاوامر فالاول باطل لان وجوب الاداء لا يضاف الى الاسباب فتعين الثانى واجيب بان المراد بالاسباب ههنا العلل لا الاسباب الحقيقية كما ظن وكثيرا ما يطلق السبب على العلة فكانه قال وما تكرر من العبادات فبتكرر عللها لا بالاوامر الموجبة لتلك العبادات وبين ذلك بان الله تعالى لو قال ان كان زانيا فارجم فقد جعل الزنا علة وجوب الرجم ولاشك ان تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول اقول هذا لا يدفع الاشكال لان حاصله ان السبب المتجدد فى الصوم والصلوة هو الوقت ووجوب الاداء المكرر لا يضاف الى الوقت حتى يكون تكرره بتكرره وانما يضاف الى الامر وهو ليس بمتكرر فتعين اقتضاؤه التكرار ولا يدفعه العدول عن تسمية الوقت سببا الى تسميته علة فالصواب فى الجواب ان يختار اضافة تكرار وجوب الاداء الى الامر لا بمعنى ان الامر الواحد يدل على التكرار او يحتمله بل بمعنى ان الامر يعتبر متوجها فى اول الوقت فى الصوم وآخره فى الصلوة فبتكرر الوقت يتكرر توجه الامر وبتكرر توجهه يتكرر وجوب الاداء وسيأتى لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى الرابع وهو مذهب عامة علمائنا انه لا يوجب التكرار (ولا يحتمله مطلقا) اى سواء علق بشرط او قيد بوصف اولا (بل يقع على اقل الجنس) اى جنس الفعل وهو ادنى ما يعد به ممتثلا لتعينه (ويحتمل كله) اى كل الجنس بالنية وهو النية لكونه كل المسمى (لتضمنه) علة لعدم اقتضائه التكرار وعدم احتماله له (مصدرا لا يحتمل محض العدد) كما لا يحتمل فى طلاق امرأة والثلثة وغيرها من الاعداد فى سائر الاجناس وذلك لان المصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة لتعينه بتيقنه او اعتبارا اعنى المجموع من حيث هو مجموع فانه جنس واحد من الاجناس

فيحتمل لكونه كال المسمى وههنا ابحاث الاول انه ان اريد بكون المصدر مفردا انه موضوع للمفرد فممنوع كيف وقد اجمع اهل العربية على كونه موضوعا للجنس من حيث هو هو وان اريد ان لفظه مفرد بمعنى انه ليس بتثنية ولاجمع فسلم لكنه لا ينافى احتمال العدد وانما ينافيه لولم يكن موضوعا للجنس الجواب ان المراد به مقابل المثنى والمجموع والمنع مكابرة لان المراد بالاحتمال ليس مجرد جواز اطلاقه عليه بل صحة استعماله فيه وارادته منه ولايخفى على ذى مسكة ان الموضوع للطبيعة من حيث هى هى لادلالة له على العدد من حيث هو هو اذ لادلالة للعام على الخاص اصلا ولادليل خارجيا يدل عليه فلا يصح استعماله فيه قطعا الثانى لانسلم ان المفرد لايقع على العدد فان المفرد المقترن بشئ من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لابمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتبارى فهو المطلوب اذلانعنى باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل والجواب ان كون ذلك المفرد بمعنى كل فرد انما هو من اداة الاستغراق وكلامنا فى المفرد العارى عنها فاين احدهما من الآخر الثالث انه لو لم يحتمل العدد لماصح تفسيره به مثل طلق نفسك ثنتين وصم ثلثة ايام اوكل يوم ونحوذلك واجيب بانا لانسلم انه تفسير بل تغيير الى مالايحتمل مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذاقرن بالصيغة ذكر العدد فى الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لابالصيغة حتى لوقال لامرأته طلقتك ثلاثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شئ كذا قال شمس الائمة واعترض عليه بان هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجبه فكيف يكون اقترانه به تغييرا بل يكون تقريرا وجوابه انه ليس المراد بكون الواحد موجبه انه موضوع له فى اللغة فانه مخالف لاجماع اهل العربية بل انه يستعمل عرفا فى الجنس من حيث تحققه فى ضمن الواحد ضرورة ان الاحكام انما تجرى عليه من حيث وجوده ولما كان الواحد ادنى ما يتحقق الجنس فى ضمنه ولم يوجد دليل على ازيد منه صار موجبه عرفا فتى اقتصر المتكلم على المصدر علم انه اراد موجبه العرفى واما اذازاد عليه العدد علم انه اراد معناه اللغوى المطلق ولاشك ان تقييد المطلق تغيير بل تبديل والى ما ذكرنا تشير عبارة المجيب حيث قال الى مالايحتمله مطلق اللفظ اى اللفظ المطلق عن دلالة العرف وقرينة الاستعمال المحمول على معناه

اللغوي (وكذا) اى كالامر في عدم اقتضائه للتكرار وعدم احتماله له (كل اسم فاعل دل عليه) اى على المصدر قيد به احترازا عن اسم فاعل جعل علما كالحارث والقاسم فان الدلالة المعتبرة عندهم هي المقارنة للارادة لا التفات الذهن فقط وذلك كالسارق في آية السرقة فان المصدر الثابت بلفظ السارق لما لم يحتمل العدد اريد بها المرة ولذا كان ههنا الواحد الاعتبارى اعنى كل المسروقات التى توجد منه لانه يؤدى الى ان لاتقطع يده وان سرق الف مرة الاعند الموت وذلك باطل بالاجماع فبالمرة الواحدة لاتقطع الايد واحدة فهى اما اليمنى او اليسرى او غيرهما والاولى متعينة بالاجماع وبالسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه فاقطعوا ايمانهما اذ القراآت يفسر بعضها بعضا فلا يكون اليسرى او الاعم مرادا ضرورة فقول الشافعي ان الآية تدل على قطع يسرى السارق في الكرة الثانية يكون ضعيفا (قيل مع ان الحكم واحد والحادثة واحدة وفيه يحمل المطلق على المقيد اتفاقا) اقول انما لا يحمل الشافعي المطلق على المقيد ههنا لما سبق انه لايعمل بالقراءة الغير المتواترة لالانه لايحمل في مثل هذه الصور (وهو) اى الامر (اما مطلق عن الوقت) وهو الذى لم يتقيد المطلوب به بوقت يكون الاتيان به بعده قضاء وقد يراد او غير مشروع فعلى الاول يكون امر الحج مطلقا وعلى الثانى موقتا ولذا صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان فالاظهر انها من اقسام المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لاقيد له وعدها من الموقت تسامح مبنى على الظاهر (كالامر بالزكوة ونحوه) اى الامر بصدقة الفطر والعشر والكفارات (والصحيح) الذى عليه مشايخنا واكثر اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين (انه) اى الامر المطلق (لايوجب الفور) وهو لزوم الاداء في اول اوقات الامكان بحيث يلحقه الذم بالتأخير عنه خلافا للكرخى منا وبعض اصحاب الشافعي والقائلين بان موجب الامر التكرار لهم قوله تعالى ﴿ ما منعك الا تسجد اذ امرتك ﴾ حيث ذم ابليس على ترك السجود في الحال مع كون الامر مطلقا فلو لم يكن للفور لما توجه الذم اليه واجيب بانا لانسلم ان الفور مستفاد من الامر بل من الفاء في فقعوا له ساجدين اقول قد منع المحققون دلالة الفاء الجزائية على التعقيب القطع بانه لادلالة لقوله تعالى

اذا نودی للصلوة من یوم الجمعة فاسعوا ❊ علی انه یجب السعی عقیب النداء بلا تراخ فالوجه ان یقال توجه الذم الیه یجوز ان یکون لظهور دلیل العصیان فیه حیث خالف الجمهور المتمثلین بالامر المتناول له ولهم او یقال ان ذلک امر مقید بوقت معین ولم یوجد فیه فلا دلالة فیه علی المطلوب ولنا ان الفور امر زائد ثبوتی فیحتاج الی القرینة بخلاف التراخی بمعنی عدم التقیید بالحال لا التقیید بالاستقبال فلا یحتاج الی القرینة هو الاول وایضا صح ان یقال افعل الساعة او بعد ساعة او بعد یوم فلو کان الامر المطلق للفور لکان الثانی والثالث تناقضا والاول تکرارا واعترض بتجویز ان یکون الاول بیان تقریر والاخیران بیان تغییر (واجیب عن بیان التقریر بانه لو کان کذلک لبقی علی اطلاقه کما کان قبل التقیید بالساعة اذ لیس بیان التقریر الا تاکید السابق باللاحق وانعقاد الاجماع علی ان افعل مطلق وافعل الساعة مقید مما یکذبه واقول ان ارید الاطلاق لفظا فسلم لکنه غیر مفید وان ارید معنی فلا یسلمه القائل بالفور فکیف یصح دعوی الاجماع (بلا خلاف بینهما) ای بین ابی یوسف ومحمد وذهب الکرخی وجماعة من مشایخنا الی انه یوجب الفور عند ابی یوسف خلافا لمحمد والصحیح انه لا خلاف بینهما ههنا (والخلاف) الواقع بینهما (فی الحج) انه هل یجب علی الفور کما ذهب الیه ابو یوسف او علی التراخی کما ذهب الیه محمد ابتدائی کما سیأتی بیانه وکونه ابتدائیا (اما لهذا الوفاق) علی ان الامر المطلق للتراخی وامر الحج مطلق کما هو ظاهر کلام فخر الاسلام ومن تبعه (او لعدم الاطلاق) بل لتقییده بالوقت کما ذهب الیه شمس الائمة السرخسی حیث قال من اصحابنا من جعل هذا الخلاف علی الخلاف المعروف بین اصحابنا فی الحج انه علی الفور ام علی التراخی ثم قال وعندی ان هذا غلط من قائله فالامر باداء الحج لیس بمطلق بل هو موقت باشهر الحج وهو شوال وذو القعدة وعشر من ذی الحجة (واما مقید به) ای بالوقت وقد مر معناه ولما کان تقسیم المقید من حیث هو مقید الی الاقسام باعتبار القید قسم القید الی ستة اقسام بعضها قید حقیقة و بعضها تسامحا فقال (وهو) ای ذلک الوقت (اما ظرف للمؤدی) ای المراد به ما یفضل عن المؤدی اذا اکتفی علی قدر المفروض (وشرط للاداء) ای لان یکون الفعل اداء لا قضاء فان قیل ظرفیة الوقت للمؤدی تستلزم شرطیته

الاداء فلا حاجة الى ذكرها قلنـا ان اريد بالمؤدى نفس الفعل مع قطع النظر عن الوصف الاداء فلا استلزام قطعا لتحققه بعد الوقت وان اريد به المؤدى من حيث هو المؤدى فاللزوم مسلم لكنـه غير بين حتى يغنى عن ذكره (وسبب ظاهرى لنفس الوجوب) لا لوجوب الاداء فانه ثابت بالخطاب كما سيأتى ان شاء الله تعالى (كوقت الصلوة) فانه ظرف لها لفضله عنها اذا اكتفى بالقدر المفروض وشرط لادائها لتوقفه عليه مع عدم دخوله فيه ولا تأثيره فى وجوده وسبب لوجوبها وقد ذكر له ادلة اقواها قوله تعالى ❊ اقم الصلوة لدلوك الشمس ❊ فان الاصل فى اللام كونها للتعليل دون الوقتية ومعنى سببيته لها ان الموجب الحقيقى وهو الله تعالى رتب الحكم عليه لظهوره مع كون العبادة شكرا لنعمة الوجود فيه ونعم اخرى متوالية فيه كترتيب سائر الاحكام على امور ظاهرة مناسبة تيسيرا كالملك على الشراء والحل على النكاح ونحو ذلك فيكون الحكم بالنسبة الينا مضافا الى هذه الامور وهذه مؤثرة فيه بجعل الله تعالى كالنار فى الاحراق فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا القديم هو الايجاب الازلى والوقت ليس بمؤثر فيه وانما يؤثر فيما ترتب عليه بحسب التعلق كالوجوب مثلا وهو حادث فلا اشكال قوله (ولمنافاة الظرفية للسببية) علة لقوله قلنـا قدمت عليه اى لكونه ظرفية كل الوقت للمؤدى منافية لسببيته للوجوب (قلنا السبب) للوجوب (جزء) من الوقت لا كله ووجه المنافاة ان ظرفيـة الوقت تقتضى الاحاطة وسببيته التقـدم وقد يثبت الاول لان الكلام فى الاداء لا القضاء فانتفى الثانى فان قيـل المحاط غير المسبب فلا منافاة قلنا نعم لكنه يستلزمه اذ الاداء قبل الوجوب بلا خلاف ثم ذلك الجزء لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين سواء وليه الشروع او لا والا لما وجبت على من صار اهلا لها بعده واللازم باطل بالاجماع ولا آخر على التعيين والا لما صح الاداء فى الاول لامتناع التقدم على السبب وقد عرفت انه لا اداء قبـل الوجوب واذا لم يتعين الجزء الاول ولا الآخر ظهر ان السبب (هو) الجزء (الاول) وان لم يتعين للسببية لسلامته عن المزاحم اذ المعدوم لا يصح ان يكون معارضا للموجود ولصحة الاداء بعده ولو لم يكن سببا لما صح (ولانتفائها) اى المنـافاة (فى) حق (القضاء) بسبب انتفاء ظرفية الوقت له (قلنا هو) اى السبب فى حق القضاء (الكل) اى

كل الوقت (ثم) اى بعد ما كان السبب هو الجزء الاول (ان وليه) اى ذلك الجزء (الشروع) بان يقع اول الشروع بعد ذلك الجزء خلافا للشافعية فان المقارنة به تعتبر عندهم فان فرضنا تقارن اول الصلوة باول جزء من الوقت صحت عندهم لا عندنا لوجوب تقدم السبب على المسبب فان قيل التقدم الذاتى كاف فى السببية قلنا بعد تسليم الرواية وامكان ان لا يتقدم جزء لا يتجزأ ان معنى سببية الوقت كما عرفت كون العبادة شكرا لنعمة الوجود فيه ومن لوازم الشكر سبق النعمة (تقررت) اى السببية (فيه) اى فى الجزء الذى وليه الشروع (والا) اى وان لم يله الشروع (تنتقل) اى السببية عن ذلك الجزء ملتبسا لذلك الانتقال (بالترتيب) بان يكون الى الثانى ثم الى الثالث ثم وثم فان قيل الانتقال من خواص الجواهر فلا يتصور فى الاعراض والامور الاعتبارية (قلنا قد ثبت فى قواعد الشرع ان الامور الشرعية لها حكم الجواهر فيجرى فيها الانتقال ونحوه كالملك وغيره (الى جزء) متعلق بتنتقل (يسع مابعده) اى ما بعد ذلك الجزء (التحريمة) منصوب مفعول يسع وانما اقتصر الانتقال على هذا الجزء الموصوف ليأتى الشروع فى الوقت اما لما ذكر فى طريقة الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع فى الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء لا قضاء واما لما سيأتى ان توهم امتداد الوقت بوقف الشمس كاف فى ايجاب القضاء ولا شك ان توهم الامتداد انما يكون بعد الشروع (خلافا لزفر) رحمه الله تعالى فان الانتقال ينتهى عنده الى جزء لا يسع ما بعده الا فرض الوقت لان الانتقال الى ما بعده يؤدى الى التكليف بالمحال واجابوا عنه بانه انما يؤدى اليه لو كان المطلوب عين ما كلف به وهو الاداء اما اذا كان المطلوب تحقيق الوجوب فى الذمة ليلزم القضاء فلا قال صاحب التنقيح ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل ههنا لان القدرة التى تشترط لوجوب العبادات متقدمة وهى سلامة الاسباب والآلات فقط وهى حاصلة ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة فيه بحث اما اولا فلانه مناقض لما قال فى الفصل الذى يلى هذا الكلام ان تضيق الوقت عن الواجب غير واقع لانه

تكلف بما لا يطاق الا الفرض القضاء واما ثانيا فلان الوقت لكونه شرطا للاداء آلة له وسلامته ان تكون بحيث يمكن ان يتوصل به اليه بتاديته فيه اذ لا معنى لسلامة الآلة الا صحة التوصل بها الى المطلوب ولا يخفى ان هذا الوقت لا سلامة له بهذا المعنى فالطريق فى التسليم ان يختار فى التسليم ما ذكر فى الطريقة (فيعتبر) تفريع على انتقال السببية الى الجزء الاخير (حدوث الاهلية) اى اهلية المكلف لاداء ما كلف به كالاسلام والبلوغ وانقطاع الحيض ونحو ذلك (فيه) اى فى ذلك الجزء من الوقت حتى اذا اسلم او بلغ اوطهرت فيه يجب عليه القضاء (و) يعتبر (زوالها) اى زوال الاهلية فيه (ايضا) كعروض مقابلات ما ذكر حتى اذا كان المكلف اهلا للاداء الى هذا الوقت فزالت بان جن اوارتد والعياذ بالله تعالى اوحاضت لا يجب عليه القضاء (خلافا له) اى لزفر (فى الاول) فان السببية لما لم تنتقل عنده الى هذا القدر لم يعتبر الاهلية الحادثة فيه فلم يحكم بوجوب القضاء على الاهل فيه لان امتناع الاداء اوجب امتناع القضاء وقد عرفت جوابه (و) خلافا (للشافعى فى الثانى) وكذا فى الاول على قول ودليله عين دليل زفر رحمه الله تعالى واما وجه الخلاف فى الثانى فهو وجوب الاداء فى العبادات البدنية لما لم يغاير عنده نفس الوجوب وقد وجدت فى اول الوقت بالاتفاق ووجد وجوب الاداء فيه ايضا فتقرر الواجب فى الذمة بتوجه الخطاب و بعد تقرره لا يزول بزوال الوقت بالاجماع وجوابه منع توجه الخطاب ومنع تقرر الواجب فى الذمة فانه انما يتقرر بتقرر السببية فى الوقت ثم لما بين اصل السبب اراد ان يبين ما تقرر عليه السببية فقال (و يتوقف تقررها) اى تقرر السببية (فى الجزء) سواء كان هو الجزء الاول او الجزء الذى لا يسع ما بعده الا التحريمة او ما بينهما من الاجزاء (على اتصاله) اى اتصال الشروع بذلك الجزء (و) يتوقف (تقررها فى الكل على انتفائه) اى انتفاء الشروع فى الوقت فانك قد عرفت ان السبب الاصلى هو الكل انما انتقل الى الجزء لضرورة المنافاة فاذا خلا عن الشروع فيه ارتفعت الضرورة وتقرر فيه السببية (و يعتبر فى كمال الواجب ونقصانه) وصف (ما تقرر فيه السببية) وحاله فان كان كاملا كان الواجب كاملا وان كان ناقصا كان ناقصا (ويتبعهما) اى كمال الواجب ونقصانه (التأدية) اى تأدية الواجب كمالا ونقصانا يعنى ان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا

﴿ وما ﴾

وما وجب ناقصا يؤدي ناقصا (فلا يقضى) تفريع على ان ما وجب كاملا لايؤدى ناقصا اى اذا لم يؤد ناقصا ما وجب كاملا فلا يقضى (العصر فى الوقت (الناقص) من الاوقات الثلثة وقت الطلوع والغروب والاستواء لان وقت العصر اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب كله لما سبق وهو كامل لانقصان فى نفسه لانه ليس الامن التشبه بعبدة الشمس فان عبدتها يعبدونها فى هذه الاوقات فاذا خرج بلا عبادة فيه لايحصل ذلك النقصان فما يجب به يجب كاملا فلا يؤدى ناقصا فلا يقضى العصر فى واحد منها كما لا يقضى غيره ايضا فيه فاندفع بهذا التقرير ما يقال ان السبب وهو كل الوقت ناقص لنقصان البعض فينبغى ان يجوز القضاء فى الناقص ولا حاجة الى ان يقال ان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد (فيفسد الفجر بالطلوع) تفريع ثان على ما ذكر والفرق بينهما ان السبب الكامل فى الاول كل الوقت وههنا بعضه يعنى ان ما يجب كاملا اذا لم يؤد ناقصا يفسد اصل الفجر عند محمد وفرضيته عندهما بطلوع الشمس لان ما قبل الطلوع وقت كامل لانقصان فيه اصلا فبالشروع فيه يجب الاداء كاملا فاذا طلعت فى اثناء الاداء خرج الوقت الكامل ودخل الناقص فلم يصح الاداء لان ما يجب كاملا لايؤدى ناقصا (لاعصر يومه فى) وقت (الاحمرار بالغروب) تفريع على ان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا يعنى ان ما وجب ناقصا اذا ادى ناقصا لايفسد عصر يومه فى وقت احمرار الشمس ثم طرأ على الاداء غروبها لانه لما بدئ به فى الوقت الناقص وجب ناقصا فيؤدى كذلك فقوله بالغروب متعلق بلا يفسد المقدر (الشافعى لايفسد الاول) اى لم يحكم بفساد الفجر الذى طرأ عليه الطلوع (بالقياس) اى بسبب قياسه الفجر (على الثانى) اى العصر (وحديث ابى هريرة) وهو قوله عليه الصلوة والسلام ومن ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر (قلنا) فى الجواب عن دليل الشافعى (الاول) اى قياس الفجر على العصر (قياس مع الفارق) من وجوه الاول ان قبيل الطلوع لخلو العبادة فيه عن التشبه كامل فيفسد ما التزم فيه باعتراض الفساد عليه وقبيل الغروب ناقص فلا يفسد ما التزم فيه بعروض مثله الثانى ان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة فى الجملة بخلاف الفجر الثالث ان فى الطلوع دخولا فى الكراهية وفى الغروب

خروجا عنهما (والثانی) ای حدیث ابی هریرة (قبل النهی) عن الصلوة فی الاوقات الثلثة صرح به الامام الطحاوی فی معانی الآثار (ونقض) ما فهم من قولنا ویتبعهما التأدیة ان ما وجب کاملا لا یؤدی ناقصا (بالمردود) ای بالعصر المشروع فیه فی اول الوقت الممدود منه (الی ما بعد الغروب) فانه وجب کاملا وقد ادی ناقصا مع صحته اتفاقا (ورد) هذا النقض (بان الفساد المبنی علی مثله) اراد بالفساد المبنی الفساد الحاصل بمقارنة الغروب و بمثله الفساد الحاصل بالاحمرار (اللازم) صفة مثله (للعزیمة) فان شغل کل الوقت بالعبادة عزیمة ومن شأن ان الآتی بها لا یتخلص عن فساد الاحمرار وکراهته وهو معنی اللزوم (عفو) خبر ان (بخلاف) الفساد (الطاری علی الکمال کما فی الفجر) فان جمیع اجزاء وقته کامل لا فساد فیه اصلا حتی یثبت حکما للعزیمة و یبتنی علیه الفساد بالطلوع فیعفی (و) قول (هذا) الرد (لا یدفع النقض) بالعصر علی تلک المقدمة کما لا یخفی بل یقویه لانه یفید وجه صحة العصر الواجب کاملا المؤدی ناقصا (وقیل) فی رد النقض لیس معنی سببیة الجزء المتصل بالاداء ان السبب للکل هو الجزء الذی قبیل الشروع فیه (بل کل) ای کل جزء من الوقت (سبب لکل) ای لکل جزء من الصلوة بلا قید فالجزء الذی طرأ علیه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص (واجیب) عن هذا الرد (بانه) وان دفع النقض بالعصر لکنه (لا یدفع الاشکال) بالفجر الفاسد فانه یقتضی صحته ایضا و یمکن دفعه بان الجزء الذی طرأ علیه الفساد بالطلوع وجب بسبب کامل فلا یؤدی ناقصا بخلاف العصر کما سبق (واورد) علی ما فهم ایضا من قولنا و یتبعهما التأدیة ان ما وجب ناقصا یؤدی ناقصا (ان الاهل فی) الجزء (الاخیر) من وقت العصر ککافر اسلم فیه مثلا (لا یقضیه) ای العصر (ناقصا) ای فی الوقت الناقص وقد وجب فیه فلو کان ما وجب ناقصا یؤدی ناقصا لجاز اداؤه کذلک ولیس فلیس (ورد) هذا الایراد (بانه) ای عدم قضائه ناقصا (بعد تسلیم ذات الوقت) لانا لا نسلم اولا عدم قضائه ناقصا فان جواب المسئلة غیر مروی عن السلف فیحتمل ان یکون جائزا سلمناه لکن صورة النقض لیست مما وجب ناقصا حتی یجوز قضاؤه ناقصا بل هی مما وجب کاملا لما سبق ان ذات الوقت لا نقصان فیه وانما هو من التشبه وقد عری عنه هذا الوقت فلا نقصان

فيه ولا في سببه فلا يقتضي ناقصا (والشرطية كالسببية الا في الانتقال الى الكل) يعني ان البحث المذكور في الجزء والكل باعتبار السببية آت فيهما باعتبار الشرطية لان الوقت شرط للاداء لما عرفت ولا يجوز ان يكون كل الوقت والا لكان الاداء في الوقت تقديما للمشروط على الشرط وذلك باطل فلابد ان يجعل الشرط بعضها منه والجزء الاول متعين لعدم المزاحم ثم ينتقل الى الثاني وهلم جرا الى الجزء الاخير كما في السبب الا انه لا ينتقل منه الى الكل لانه شرط للاداء وقد فات فلم تبق حاجة الى اعتباره (واما وجوب الاداء) تفصيل للمجمل الواقع في ذهن السامع من قوله في اول البحث وسبب لنفس الوجوب ان سبب وجوب الاداء ماذا وازالة لتردده في ذلك (فسببه الخطاب) اى اللفظ الدال على تعلق الطلب بالفعل فان قيل ما الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء قلنا قد اضطرب في تحقيقه كلام القوم والاقرب ما افاده بعض الافاضل ان نفس الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل اواداء المال في زمان مابعد وجود السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص بعد وجوده فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر بعد وجود السبب ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لوادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال (واعلم ان جمهور مشايخنا ذهبوا الى ان الصلوة تجب باول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو مذهب الشافعي والجبائين من المعتزلة خلافا لما يقوله شرذمة من الشافعية ان الوجوب متعلق باول الوقت وفي الآخر قضاء والعراقيون من اصحابنا ان الصلوة تجب بآخر الوقت وفي الاول موقوف اونفل يسقط به الفرض لكن الخلاف بيننا وبين الشافعية والمعتزلة بوجه آخر وهو ان صحة الصلوة في اول الوقت عندهم لكون الخطاب متوجها فيه الى المصلي على سبيل التوسعة والتخيير كأن الشارع قال له اد الصلوة في هذا الوقت اما في اوله اووسطه اوآخره كيف شئت وعند علمائنا صحة الصلوة لانعقاد سبب وجوبها لا لتوجه الخطاب لانه انما يتوجه عندهم في آخر الوقت ان لم يوجد الشروع لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لاشيء عليه وفي حال الشروع ان وجد صرح به في التلويح وغيره ولذا قلت (المتوجه عندما) اى آخر وقت (يسع) ذلك الاخر من الوقت (الفرض) ولا يزيد عليه

(او) الخطاب المتوجه عند (الشروع) فى اى جزء كان من الوقت فان قيل هل يتوجه الخطاب اذا تضيق الوقت بحيث لايسع الاقدر التحريمة بان حصلت الاهلية فيه قلنا قد اختلف فيه فقيل لايتوجه لانه تكليف بما لايطاق فلا وجوب الاداء وان وجد نفس الوجوب وقيل يتوجه لان وجوب القضاء مبنى على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفى توهم ثبوت القدرة فههنا يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم امتداد الوقت بتوقف الشمس كما تحقق فى حق النائم بتوهم حدوث الانتباه صرح به فخر الاسلام فى شرح المبسوط ويمكن ان يقال يتوجه الخطاب للاداء حقيقة بناء على ما ذكر فى الطريقة كما سبق (وحكمه) اى حكم هذا القسم من المقيد بالوقت (اشتراط التعيين فى النية) فان الوقت لما كان متسعا شرع فيه غير ماوجب فيه فلابد من تعيينه ليمتاز عما عداه ولايسقط ذلك التعيين (وان ضاق) الوقت بحيث لايسع الافرضه لان ما ثبت حكما اصليا اعنى وجوب التعيين بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد كذا قال فخر الاسلام وشمس الائمة قيل عليه القول بتعدى العبد بالتأخير الى حيث يسع فرض الوقت مع ان له ولاية ذلك شرعا مشكل اللهم الا ان يقال فيه نوع تقصير بواسطة ترك العزيمة ولايخفى ان عدم سقوط التعيين عند ضيق الوقت لايحتاج الى هذا التكلف لان المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق اقول ان اريد بالولاية الشرعية جواز الاداء على وجه الكمال فممنوع وان اريد مطلق الجواز فمسلم لكنه لا ينافى التقصير كالصلوة مثلا فى وقت الاحمرار وقوله اللهم الا ان يقال الى آخره ضعيف لانه لايقتضى ان يعد مؤدى المكتوبة فى اول الوقت اووسطه واكتفى على قدر المفروض مقصرا بسبب ترك العزيمة وهو باطل بالاجماع وقوله ولايخفى الى آخره اضعف منه لان المقصود بهذا الكلام دفع مايتوهم ان الوقت اذا ضاق يكون معيارا فينبغى ان ينتفى صحة الغير فيه ولايحتاج الى التعيين كايام رمضان فالقول فى دفعه ان المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق مصادرة على المطلوب فالصواب ان المراد

بتقصير العبد تضييقه الواسع بحيث يحتمل ان يقع بعض الفرض خارج الوقت احتمالا راجحا فان مراعاة وقت لايسع الا الفرض كالمحال عادة او التقصير بالنظر الى العصر فان التضييق مطلقا لوكان سببا لسقوط التعيين لكان سببا فى العصر ايضا والتأخير فيه الى ذلك الوقت مكروه بالاجماع فيكون تقصيرا (و) حكمه ايضا (عدم التعيين) اى عدم تعيين المؤدى (الا بالاداء) اى لا بالقول حتى لو قال عنيت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء لايتعين بل له الاداء فى غيره لان الشارع لم يعين جزأ بل خير العبد فلو ثبت له ولاية التعيين قولا لشارك الشارع فى وضع المشروعات لان تقييد المطلق نسخ بخلاف التعيين بالاداء لانه من ضرورة الامتثال بالامر و فى ضمنه فلا فساد فيه فان قيل ما الفرق بينه و بين ما اذا جنى العبد جناية يخير فيها المولى بين الدفع والفداء فاختار الفداء وعينه قولا حيث يجوز قلنا المقصود فى حقوق الله تعالى هو الفعل والمحل تابع له و فى حقوق العباد هو تعيين المحل حتى يتمكن صاحب الحق من الاستيفاء والتعيين يحصل بالقول كما يحصل بالفعل فكان القول محققا غرض صاحب الحق كالفعل ولذا جاز التعيين به (ثم لما فرغ من النوع الاول من الوقت شرع فى الثانى فقال (واما) ذلك الوقت (معيارله) اى للمؤدى لانه قدر به حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه وعرف به كما يعرف مقادير الاشياء بالمعيار (وشرط لادائه) كما سبق فى الظرف (وسبب بوجوبه كايام رمضان عند الاكثر) من علماء الاصول فانها معيار للصوم وشرط لادائه وذلك ظاهر وسبب لوجوبه لقوله تعالى ﴿ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ﴾ فالاخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة للجزء عند صلاحها لها على ان الاظهر ان من ههنا شرطية فتكون ادل على السببية ولنسبة الصوم اليها وصحة الاداء فيها للمسافر ونحوه مع عدم الخطاب وفى هذه الوجوه من الانظار مالا يخفى على اولى الابصار (والشهر عند البعض) وهو شمس الائمة السرخسى فانه ذهب الى ان المعيار والشرط والسبب هو الشهر مطلقا لا الايام خاصة اما شرطيته وسببيته فستظهر ان مما سيأتى واما معياريته فلانها عبارة عن كون الوقت بحيث لايفضل عن اجزائه شئ يسع غير الواجب من جنسه وهو معنى عدم الزيادة والنقصان فلا ضرر فى بقاء بعض الاجزاء وهو الليل فاضلا لانه ليس بمحل للصوم وانما ذهب

(اليه لظاهر الآية) السابقة اعنى قوله تعالى ❊ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ❊
فان دلالتها على سببية الشهر مطلقا اظهر من دلالتها على سببية الايام
(و) ظاهر (الحديث) وهو قوله عليه الصلوة والسلام صوموا لرؤيته
فان المراد بها شهود الشهر بمعنى الحضور فيه لا حقيقتها اجماعا (ولذا)
اى لسببية الشهر مطلقا (جازت النية) للصوم (فى الليلة الاولى) من شهر
رمضان ولو كان السبب اليوم لما جازت فيها لامتناع تقدم النية على السبب
(و) لذا ايضا (قضى) تمام رمضان (من جن فيها) اى من صار مجنونا
فى الليلة الاولى منه (وامتدت) جنته (الى العيد) ولو كان السبب اليوم لما وجب
القضاء لانه يقتضى سبق الوجوب فى الذمة فلو كان السبب اليوم يلزم
تقديم الوجوب على السبب وهو باطل وكل من هذه الوجوه وان امكن
دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا
ثم لما ورد ان الشهر مطلقا لو كان هو السبب لزم جواز اداء الصوم
فى الليل وهو باطل اراد ان يدفعه فقال بطريق الوصل (وان لم يجز)
الصوم (ليلا) اى فى الليل (كآخر وقت الصلوة) فانه سبب عندنا
وان لم يصلح الاداء فيه بل لا يسع الا التحريمة ولقائل ان يفرق بينهما بان
آخر الوقت لا ينافى الصلوة بالذات فانه جزء من وقتها بل انما لم يجز فيه
بسبب قلة العارضة بخلاف الليل فانه ينافى الصوم بالذات فلا يلزم من جواز
كونه سببا جواز كون الليل ايضا سببا (اعلم ان القائل بسببية الايام يقول
الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه والقائل بسببية الشهر يقول السبب
هو الجزء الاول منه كما فى الظرف وقد بين الفرق بينه وبين الظرف بقوله
(و) الجزء (الاول ههنا) اى فى المعيار (متعين) للسببية من غير اشتراط
اتصاله بالاداء (بخلاف) الجزء الاول من (الظرف) كما سبق تمام بيانه
وهذا ما قاله فى الهداية ان السبب فى الصلوة الجزء المتصل بالاداء
و فى الصوم الجزء الاول (وحكمه) اى حكم هذا القسم (نفى صحة
الغير) اى غير ما وجب فى ذلك الوقت (و) حكمه ايضا (عدم اشتراط)
اى التعيين فى النية خلافا للشافعى وان وجب اصل النية خلافا لزفر
وسيأتى بيان خلاف كل منهما (فيؤدى) تفريع على النفى والعدم اى
فحينئذ يؤدى صوم رمضان من الصحيح المقيم (بمطلق الاسم) بان ينوى
مطلق الصوم (و) مع (الخطاء فى الوصف) اى وصف الصوم بان ينوى

صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل (الا في مسافر نوى واجبا آخر) استثناء من قوله والخطاء في الوصف يعني ان هذا الصوم لايؤدى في حق المسافر مع الخطاء في الوصف بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان وجوب الصوم بشهود الشهر وهو ثابت في حقهما ولهذا صح منه بالاجماع الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة عنه وذا لايجعل غير المشروع مشروعا فاذا ترك الترخص صار هو والمقيم سواء ولابي حنيفة فيه طريقان الاول ان المسافر لما كان غير مطالب بالاداء فيه صار شهر رمضان في حقه كشعبان فقبل سائر الصيامات والثاني ان المسافر لما ترك ترخص الافطار وصرف امساكه الى مصالح دينه بان صرفه الى المنذورات او الكفارات والقضاء صرفه الى ماهو اهم عنده لانه ما دام في السفر مؤاخذ بما ذكر دون صوم رمضان فاذا جاز الترخص لحاجة البدن فلان يجوز لحاجة الدين وهو قضاء الدين اولى (و) على هذين الطريقين يكون (في النفل روايتان) فعلى الطريق الاول اذا نوى النفل يقع عنه وعلى الثاني عن الفرض واما اذا اطلقت النية فالصحيح انه يقع عن الفرض بلا اختلاف رواية لان ترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية فصرفه الى رمضان لكون العزيمة احق من صرفه الى النفل (بخلاف المريض في الصحيح) اشارة الى الفرق بين المسافر والمريض على قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى فان الفقهاء اختلفوا في ان المريض اذا صام رمضان بنية واجب آخر او نفل هل يقع عن رمضان او عما نوى فقيل يقع عما نوى مطلقا لان رمضان بالنسبة اليه كشعبان وقيل عن رمضان مطلقا وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى وقد اختاره فخر الاسلام وشمس الائمة لان رخصته انما تعلقت بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة (قال زفر تعينه يغني عن النية) يعني ان الوقت لما تعين للصوم كان كل امساك يقع فيه حقا لله تعالى مستحقا على الفاعل كمن استأجر خياطا ليخيط له بيده ثوبا بعينه فخاط على قصد الاعانة يقع عن الاجارة فكذا الامساك يقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب الى فقير بلا نية (قلنا) في جوابه (فيكون جبرا) اذا لم تشترط النية يكون الفعل جبرا فلا يكون قربة اذ لاقربة

بدون القصد والشرع لم يعين بصوم رمضان الا الامساك الذى هو قربة بخلاف الهبة من الفقير فان قوله وهبت مجاز عن تصدقت وهو عين النية (وقال الشافعي رفع الجبر) الذى اعتبرتم (اوجب التعيين) فان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا يختلف ثوابا فكما لابد لصورة الفعل قربة من النية فكذا لابد لصيرورة القربة فرضا اونفلا منها احترازا عن الجبر (قلنا) فى جوابه على طريق القول ٨ بموجب العلة (الاطلاق فى المتعين تعيين) اى سلمنا ان تعيين الصوم واجب لكن الاطلاق فى المتعين تعيين فانه اذا كان فى الدار زيد وحده فقيل له يا انسان ينصرف النداء اليه قطعا بخلاف اصل الامساك فانه لما احتمل العبادة والعادة لم يصب بالاطلاق فاحتيج الى التميز بالنية ولايضر الخطاء فى الوصف بان نوى الصحيح المقيم النفل او واجبا آخر (اذ الخطاء لبطلانه اطلاق) يعنى ان الوصف المذكور خطاء لما لم يكن مشروعا بطل ولما لم يكن لازما بقى الاطلاق وقد عرفت انه تعيين (ثم) الشافعي (اوجب) اى التعيين (من الاول) اى اول اليوم حتى شرط التبييت ٢ (لشيوع الفساد) يعنى ان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت فى جزء فسد ذلك الجزء فشاع الفساد الى الكل لعدم التجزى صحة وفسادا ولايمكن اعتبار تقدم النية المتاخرة (لانتفاء الاستناد) ههنا واعتبار التقدم لايتصور الا به والاستناد ان ثبت الحكم فى الزمان المتأخر و يرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته فى الزمن المتقدم وانما قلنا بانتفاء الاستناد ههنا لانه انما يمكن فى الامور الشرعية كالملك فى المغصوب ونحوه واما فى الامور الحسية والعقلية فلا يمكن وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهى امر وجدانى فاذا حصل فى وقت لايحصل فى آخر قبله كالنية بعد الزوال وقبله فى القضاء (قلنا) فى جوابه لانقول ان النية المعترضة تثبت فى الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول (انها موجودة فى الزمان المتقدم تقديرا) كما ان النية المتقدمة التى لاتقارن شيئا من اجزاء اليوم تصير مقارنة لها تقديرا وايضا للاكثر حكم الكل فى كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها تقديرا (والتقدير) الذى اعتبرناه (غير الاستناد) الذى نفاه (وهو) اى التقدير والمراد النية التقديرية (كاف فى الطاعة القاصرة) وهى الصوم فى اول النهار وقصوره باعتبار قصور ميل النفس الى المفطرات فظهر ان الجزء

٨ وهو تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف وتفصيله ان يقال انا نسلم وجوب التعيين لكن لانسلم عدم حصوله باطلاق النية لان الاطلاق فى المتعين تعيين كما اذا كان فى الدار زيد وحده وقيل يا انسان يتعين هو للاحضار وهو الاقبال فلذلك ههنا لم يكن رمضان غير صوم مشروعا واطلاق الصوم فى النية يعين صوم رمضان للايجاب وهو الحصول منه

٢ حتى شرط وجود النية فى الليل حتى ينوى جميع اوقات الصوم فليتأمل منه

الاول من الصوم اذا خلا عن النية لم يفسد بل حاله موقوفة فاذا وجدت النية فى الاكثر يقدر وجودها فيه ايضا فيصح اوجود النية التقديرية والا يفسد لانتفاء النية اصلا (ثم لما فرغ من النوع الثانى من الوقت شرع فى الثالث منه فقال (واما) ذلك الوقت (ظرف له) اى للمؤدي (وشرط لادائه) لا بمعنى امتناع تقدم الاداء عليه لما عرفت انه لا يمتنع عند ابى حنيفة وابى يوسف اصلا بل (بمعنى فوته) اى فوت الاداء (بفوته) اى فوت الوقت (وسبب) ايضا (لوجوب ادائه كمعين) اى ذلك الوقت كوقت معين (نذر فيه الصلوة اوالصدقة واما نفسه) اى نفس الوجوب (فبالنذر) قال فى شرح الجامع الكبير السليمانى يجوز تعجيل ما اوجبه الله تعالى مضافا الى الوقت كالزكوة وصدقة الفطر فكذا ما اوجبه العبد مضافا اليه فكما ان فى الزكوة نفس الوجوب بالنصاب ووجوب الاداء عند تمام الحول تيسيرا فكذا نفس وجوب المنذور بالنذر ووجوب الاداء بالوقت المعين له فاذا عجله كان بعد الوجوب فجاز (فحكمه) اى هذا النوع (جواز التقديم) اى تقديم الاداء (عليه) اى على الوقت لانه لما كان سببا لوجوب الاداء جاز تقديمه عليه اذ الفساد فى تقديم الاداء على سبب نفس الوجوب (واما) ذلك الوقت (معيار) للمؤدى هذا شروع فى بيان النوع الرابع من الوقت (وشرط للاداء) بمعنى فوته بفوته كما مر (وسبب له) اى لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب كما سبق (كمعين نذر فيه الصوم اوالاعتكاف) فانه معيار للمؤدى وشرط للاداء وسبب لوجوبه واما نفس الوجوب فبالنذر (ويلحق به) اى بهذا الوقت (سنة نذر فيها الحج) فانها تشبه المعيار وشرط للاداء بالمعنى السابق وسبب لوجوب الاداء (وحكمه نفى النفل) لمعياريته (لا) نفى (واجب آخر) لان التعيين بولاية الناذر يؤثر فى حقه ولا يعدو الى حق الشارع كمن سلم مريدا لقطع الصلوة وعليه سجدة السهو لا عبرة لارادته (فيؤدى بالمطلق) تفريع على نفى النفل للمعيارية والشرطية اى اذا كان كذلك يؤدى المنذور من الصوم والاعتكاف بمطلق الاسم (و) مع (الخطاء) فى الوصف بان نوى النفل لا واجبا آخر لما عرفت ان نية الواجب صحيحة (و) يؤدى ايضا مع (نية قبل الزوال) كما فى رمضان (واما) ذلك الوقت (معيار فقط) هذا شروع فى النوع الخامس (كوقت صوم الكفارة وصوم النذر المطلق و) صوم (القضاء) فان وقت كل منها

معيار للصوم وهو ظاهر لاشرط للاداء ۲ اذلا قضاءلها ولاسبب لوجوب الاداء لعدم تعينه ولالنفس الوجوب لانها بالحنث والنذر والموجب فى الاداء (وحكمه وجوب تبيت النية وتعينها) اما وجوب النية فلكونه عبادة واما وجوب التبييت فلان الموضوع الاصلى فى غير المعين النفل فاذا لم يبيتها يقع الامساك منه فلا ينتقل واما وجوب التعيين فلعدم تعينه (و) حكمه ايضا (عدم الفوات) الى آخر العمر اذ ليس له وقت معين (و) حكمه ايضا (ان لايتضيق) وقته بمعنى الوجوب فورا ذكره فخر الاسلام فى شرح التقويم (هو الصحيح) لماروى عن الكرخى انه يتضيق عند ابى يوسف كالحج (واما) ذلك الوقت (مشكل) فى الزيادة واما ... هذا شروع فى النوع السادس (يشبه المعيار والظروف كوقت الحج) وذلك من وجهين الاول بالنسبة الى سنة الحج فانها تشبه المعيار من جهة انهـا لا تسع الاحجا واحدا كالنهار للصوم وتشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لاتستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة الثانى بالنسبة الى سنى العمر فان محمدا رح يوسع مع التأثيم بالموت بعد التأخير فلا يكون كالصلوة وابا يوسف يضيق مع القول بالاداء متى فعل فلا يكون كالصوم فثبت الاشكال (وحكمه الصحة فى العمر) ولو بعد السنين نظرا الى جهة الظرفية (والاثم بالتفويت) نظرا الى جهة المعيارية ولما ورد انه لما تضيق ولم يجز التأخير كما قال ابو يوسف تعين ان وقته العام الاول فكيف يكون اداء فى العام الثانى ولما توسع وجاز التأخير كما قال محمد تبين ان وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت فى العام الثانى والحكمان متنافيان اراد ان يدفعه فقال (ابو يوسف رجح المعيارية) احتياطا لان الحيوة الى العام القابل مشكوكة لا انه نفى الظرفية بالكلية (فاثم بالتأخير) اى حكم باثم من اخره عن العام الاول حتى ابطل عدالته اما اذا اداه ... بارتفاع الاثم لزوال الشك (وان قال بالاداء بعده) اى وان ... الآتى بعد العام الاول اداء نظرا الى جهة الظرفية فان قيل لما رجح المعيارية احتياطا لكون الحيوة الى العام القابل مشكوكة وجب ان لا يلاحظ جهة الظرفية بل يجزم بكون الحج الآتى فى العام القابل قضاء كما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف حيث يجب قضاء الاعتكاف بصوم مستقل ولايجوز فى رمضان الثانى لكون الحيوة اليه مشكوكة قد

۲ والموجب للاداء هو الايام والشهر مطلقا لاالايام خاصة ١٢

انما لم يجز القضاء فى رمضان الثانى لان جهة اصالة الصوم المستقل ترجحت بكون الحيوة الى العام القابل مشكوكة فوجب الجزم بعدم اجزائه فى ضمن رمضان الثانى وان بلغه و الحكم بالشئ اذا وقع بجهة الاصالة لا يبطل بعده كما سيأتى وليس ههنا جهة اصالة للمعيارية حتى يترجح بما ذكر ترجيحا يؤدى الى الجزم بانتفاء جهة الظرفية (ومحمد رح) رجح (الظرفية) نظرا الى ظاهر الحال لا انه نفى جهة المعيارية قطعا (فجوزه) اى التأخير لكن لا مطلقا (بل ان لم يفوت) قال فخر الاسلام وشمس الائمة يسعه التأخير عند محمد رحمه الله تعالى من السنة الاولى لكن جواز التأخير مشروط بعدم التفويت مطلقا حتى لو فوته بعد التمكن فى السنة الاولى يأثم (وقيل ان لم يمت) اى المكلف (بعد الظن به) اى بالموت قال الشيخ ابو الفضل فى اشارات الاسرار قال محمد والشافعى الحج يجب موسعا يحل فيه التأخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر فى آخر كلام محمد انه اذا مات قبل ان يحج فان كان فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد معها قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التأخير و يصير مضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل القلب عند عدم دليل فوقه واجب و قال صاحب الكشف ما ذهب اليه محمد من تجويز التأخير بشرط سلامة العاقبة على ما ذكره الشيخان وغيرهما مشكل لان العاقبة مستورة فلا يمكن بناء الامر عليها فالصحيح من قول محمد ما ذكره ابو الفضل اقول فيه بحث اما اولا فلان ما ذكره انما هو حكم الموسع الذى ليس فيه جهة المعيارية اصلا والكلام فى المشكل المشتمل على جهتى الظرفية والمعيارية فيجب ان يكون حكمه ما ذكره الشيخان ليظهر فائدة جهة المعيارية واما ثانيا فلان كون العاقبة مستورة لا ينافى بناء الامر عليها كيف وقد قال صاحب الهداية لا غرو ان يكون الفعل مباحا اومندوبا اليه وهو مقيد بشرط السلامة ولا شك ان السلامة مستورة وقد بنى الندب والاباحة عليها (ولذا) اى ولصحته فى العمر بالاتفاق (صح تطوع من عليه الفرض) يعنى ان من وجب عليه حجة الاسلام ولم يحج عنها بل احرم بنية التطوع يصح لما ذكر (و) قال (الشافعى) لا يصح التطوع بل (يقع) ذلك التطوع (عن فرضه لانه يحجر) لكونه سفيها فان من نوى التطوع وعليه حجة الاسلام يكون سفيها والسفيه يحجر عندى صيانة لماله فحجره صيانة لدينه اولى (فيلغو الوصف)

اى يجعل نية النفل منه لغوا (و يبقى الاطلاق) وهو اصل النية (و به) اى باطلاق النية (يؤدى) اى الحج (بالاتفاق) بل (و) يؤدى (بدونهما) اى بدون النية اصلا (كمغمى عليه) اى كحج من اغمى عليه (نحرم عنه) صفة مغمى عليه (الرفاق) جمع رفقة بالضم والكسر بمعنى جماعة يرافق بعضهم بعضا فى السفر يعنى ان حج المغمى عليه الذى يحرم رفقاؤه عنه يصح مع انتفاء نيته (قلنا) فى جوابه (الوصف) اى وصف العبادة (عندك كالاصل) فى كون كل منهما عبادة تحتاج الى النية كما سبق (فاذا لانية) فى الوصف لان النية الاولى التى كانت بالنفل وقد بطلت بالحجر فلم توجد نية اخرى للفرض (لصحة) للوصف فلا يقع ما اداه عن الفرض لانتفاء شرطه (ودعوى الاستحسان) التى ادعاها الشافعى حيث قال فخر الاسلام قال الشافعى لما عظم امر الحج استحسانا فيه الحجر عن التطوع صيانة له واشفاقا عليه (غير مسموعة) لانه ان اراد بالاستحسان معناه العرفى فلا وجه له لانه لايقول به حتى بالغ فى انكاره فقال من استحسن فقد شرع وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه ثم ان ما ذكرنا من الجواب هو الجواب الصواب (والجواب) المشهور المذكور فى الكتب (بان الحجر ينافى العبادة) لانه ينافى شرطها وهو القصد والاختيار فينا فيها بالضرورة (ضعيف) لان الحجر هنا انما هو بالنظر الى وصف العبادة لا اصلها فان ارادوا بمنافاة الحجر للعبادة منافاته لاصل العبادة فلا نسلم وجود الحجر بالنظر اليه حتى ينافيه وان ارادوا منافاته لوصف العبادة اعنى النفلية سلمنا لكنه لايضر بل هو المقصود (وفى الاطلاق دلالة التعيين) جواب عن قوله و به يؤدى بالاتفاق وتقريره ان جوازه باطلاق النية ليس لسقوط التعيين بل لوجوده بدلالة معنى فى المؤدى وهو ان المسلم لايتحمل اعباء تلك المشاق للنفل وعليه حجة الاسلام بخلاف ما اذا نوى النفل صريحا فان الدلالة لاتعارض الصريح ولا يرد النقض بنية النفل فى رمضان لان وقوعه عن رمضان لتعينه فى نفسه بسبب كونه معيارا لا لدلالة معنى فى المؤدى والكلام فيه (والاحرام غير مقصود) جواب عن قوله و بدونهما الخ يعنى انا لانسلم ان النية ثمه معدومة بل موجودة تقديرا فان اختيار كل باب بما يليق به والاحرام عندنا شرط كالوضوء للصلوة (فصح بفعل الغير) بالامر دلالة فان عقد الرفقة

انما يكون ليعين بعضهم بعضا عند العجز فلما عاقدهم عند الرفقة استعان بهم فى كل مايعجز واذن لهم بذلك والاذن دلالة كالاذن صريحا كما فى شرب ماء السقاية فقامت نيتهم مقام نيته كالوامرهم بذلك نصا وهذا النوع من الاختيار كاف فى شرط العبادة كما لو وضأه غيره (والمأمور به) لما فرغ من الامر ومايتعلق به شرع فى تقسيم المأمور به ولهذا اخرهذا البحث عن مباحث المطلق والمقيد وهو (نوعان) الاول (اداء) لانزاع فى اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب الاصطلاح فعند الشافعى يختصان بالعبادات الموقتة ولايتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء وعندنا هما من اقسام المأمور به موقتا كان الامر اوغيره ولهذا لم يعتبر فى التعريف التقييد بالوقت حيث قال (وهو) اى الاداء (تسليم عين الواجب بالامر) ليس المراد بالامر الخطاب الذى يكون سببا لوجوب الاداء على التعيين والا يخرج عنه كثير من افراد الاداء كصوم المسافر وجمعة المعذور ونحوذلك مما يسلم بدون وجوب الاداء بل النص الدال على الوجوب فى الجملة سواء كان امرا صريحا نحو اقيموا الصلوة اوما هو فى معناه نحو ولله على الناس حج البيت والمراد بالواجب بالامر هو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدرى اذلايتصور فيه التسليم والا يلزم ان يكون للايقاع ايقاع ومعنى وجوبه بالامر لزوم ايقاعه به والمراد بتسليمه ايجاده والاتيان به كأن العبادة حق الله تعالى والعبد يؤديها ويسلمها اليه والافحقيقة التسليم لاتتصور الافى الاعيان ولم يقل عين الثابت بالامر حتى يشمل النفل كما قال صاحب التنقيح لما عرفت ان المذهب هو ان المندوب ليس بمأمور به ولهذا قال فخر الاسلام وقديدخل فى الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة فى الاباحة والندب واما قوله فى شرح التقويم الاداء على نوعين واجب ونفل وكلاهما موجب الامر وقول ابى زيد فيه الاداء نوعان واجب كالفروض فى وقته وغير واجب كالنفل فاما على طريق الحكاية من غيران يكون مختارا للحاكى او بالنظر الى مابعد الشروع فان النفل بعد الشروع لايبقى نفلا بل يكون واجبا ومأمورا به واداء وان لم يكن قبله كذلك (و) النوع الثانى (قضاء وهو تسليم مثله) اى مثل الواجب

بالمعنى السابق فيدخل فيه قضاء اصحاب الرخصة وارباب العذر قال في الميزان ليس من شرط القضاء وجوب الاداء في حق من عليه ولكن الشرط وجوب الاداء في الجملة لعموم دليله وفواته عن الوقت في حقه مع ادراك وقت القضاء وانتفاء الحرج عنه (من عنده) اي من عند المسلم قيد به احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه وصرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الامس فان شيئا منها لا يكون قضاء وان كان المسلم مثلا للواجب لانه ليس من عند من وجب عليه ومقدوراله (ويستعمل كل منهما) اي من الاداء والقضاء (في الآخر) مجازا شرعيا لتباين المعنيين كما عرفت ولاشتراكهما في تسليم ما في الذمة الى مستحقه كقوله تعالى * فاذا قضيتم مناسككم * اي اديتم وقولك نويت اداء ظهر الامس واما في اللغة فقالوا ان القضاء حقيقة في تسليم العين او المثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاداء مجاز في تسليم المثل لانبائه عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين لا المثل (ويجب القضاء ان عقل المثل) قيد به لان القضاء بمثل غير معقول يجب بسبب جديد بالاتفاق (بموجب الاداء) وهو النص الدال على وجوب الاداء في الجملة كما صرح به فخر الاسلام في شرح التقويم وصاحب الميزان في الميزان فلا يرد النقض بصوم الحائض وانما يرد لو كان المراد به الامر الذي هو سبب وجوب الاداء على التعيين فظاهر بهذا التقرير بطلان ما قيل في الجواب عنه ان صومها خارج عن محل النزاع لان النزاع في ان القضاء بمثل معقول هل يتوقف وجوبه على امر جديد لاحق ام يثبت ذلك بالامر السابق فلما لم يتحقق في حق الحائض امر خرج صومها عن محل النزاع على ان القائل قد فسر الامر بالسبب في قول صاحب المغني الاداء تسليم عين الواجب بسببه اي بسبب الوجوب كالوقت للصلوة والشهر للصوم كما هو رأى بعض مشايخنا فكيف يستقيم بعده جعل الموجب للاداء الامر (خلافا للبعض) وهو صاحب الميزان وابو اليسر والعراقيون منا وعامة الشافعية وعامة المعتزلة (قالوا) في الاستدلال على مطلوبهم (لا مثل للعبادة الا بالنص) يعني ان الفائتة عبادة عرفت قربة في وقتها فلا يقضى الا بمثلها لان القضاء يعتمد المماثلة فاذا فات شرف الوقت لا يعرف لها مثل الا بالنص الجديد فان قيل الواجب بالنص الجديد لا يكون قضاء بل واجبا مبتدأ

اجيب عنه بانه سمي قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء (اعلم ان المفهوم من هذا الدليل انهم لا يجعلون سبب القضاء النص وقد نقل عنهم انهم يجعلون سببه تارة التفويت وتارة الفوات ايضا كما سيأتي (قلنا) في الاستدلال على المختار بحيث يفهم منه الجواب عن استدلال المخالفين (لما عقل ما في) قضاء (الصوم) المكتوب (و) ما في قضاء (الصلوة) المكتوبة (من) النص (الدال على بقاء الوجوب) في الذمة بعد خروج الوقت اما ما في الصوم فقوله تعالى ﴿ فمن شهد منكم الشهر فليصمه و من كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر ﴾ واما ما في الصلوة فقوله عليه الصلوة والسلام ﴿ من نام عن صلوة اونسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها ﴾ اي وقت قضائها و وجه دلالتهما على بقاء الوجوب (اما الآية فلانها تفيد ان ما يفعل المريض والمسافر في عدة من ايام اخر هو الذي وجب عليه في الشهر (واما الحديث فلان الضمائر في نسيها وفليصلها وذكرها و وقتها راجعة الى الصلوة السابقة الواجبة (و وجه كونهما معقولين ان الواجب اذا ثبت في الذمة لا يسقط الا بالاداء او اسقاط صاحب الحق او العجز ولم يوجد الاولان وهو ظاهر ولا الثالث في حق اصله الذي هو المقصود لقدرته على صرف ماله من النفل المشروع من جنسه الى ما عليه ليفيد رفع الاثم وان لم يفد احرازا لفضيلة (واما بسقوط شرف الوقت للعجز لا الى مثل من جنسه لعدمه فغير مؤثر في سقوط اصله كضمان المتلف المثلي بالقيمة للعجز ولذا سمي قضاء (وسره ان خصوصية الوقت ليست مقصودة بالذات وانما نصبت امارة للوجوب والمقصود ما فيها من العبادة فلما عقل النصان (قيس بهما) اي بقضاء الصوم الصلوة المكتوبين (النظائر) من الصوم والصلوة والاعتكاف والحج المنذورة في وقت معين بجامع ان كل واحد منها عبادة وجبت بسببها وعرف لها مثل فوجب قضاؤها عندنا بالقياس لا عندهم اصلا في رواية و بالتفويت لا الفوات في اخرى و بالفوات ايضا في ثالثة فلا عبرة على هذه الرواية في الاحكام وانما هي في التخريج فاعترض بان ما ذكرتم اعتراف بكلام الخصم فان وجوب قضاء الصوم والصلوة المكتوبين ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس واجيب بانا لا نسلم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء

الواجب وسقوط شرف الوقت لاالى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لامثبت فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد فى بقاء وجوب المكتوب و يكون الوجوب فى الكل بالسبب السابق (ثم لما ورد ان القضاء لو وجب بسبب الاداء للزم فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف ان يجوز قضاء الاعتكاف فى رمضان الثانى ولايقتضى صوما مقصودا فلما لم يجز بل اقتضاه علم انه بسبب جديد موجب للصوم المقصود اجاب عنه بقوله (و وجوب قضاء الاعتكاف بصوم مقصود) بالاعتكاف لافرض مستبد (اذانذره) اى الاعتكاف (فى رمضان) متعلق بالضمير الراجع الى الاعتكاف (فصامه) اى رمضان (بدونه) اى بدون الاعتكاف حتى اوتركهما معا لخرج عن العهدة بالاعتكاف فى قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما صرح به فى الجامع الكبير واصول شمس الائمة (لعود) خبر وجوب (شرطه) اى شرط الاعتكاف وهو الصوم لقوله عليه الصلوة والسلام لااعتكاف الابالصوم (الى الكمال) الاصلى وهو ان يجب مستقلا مقصودا بالنذر الموجب للاعتكاف و ذلك لان الاعتكاف بصوم رمضان انما جاز لشرفه واتصال الاعتكاف به فلما انفصل عنه زال الشرف بحيث لايمكن دركه الابوقت يستوى فيه الحيوة والممات ولم يبق قضاء الصوم حتى يبقى الاتصال بصوم الشهر حكما كما سبق فعاد الشرط الى الكمال وهو الاستقلال ومن البين ان وجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت لان سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت لان شرف الوقت بعد مازال لايدرك الابوقت يستوى فيه الحيوة والممات مع ان العبادة مما يحتاط فى اثباته فظهر ان وجوب قضائه بما ذكر انما هو لعود شرطه الى الكمال الاصلى (لاالوجوب) اى القضاء (بآخر) اى بسبب آخر غير سبب الاداء كما توهمه المخالفون انه واجب بالتفويت الجارى مجرى النص ونحوه (الاداء) اعلم ان الاداء ينقسم الى اداء محض والى اداء يشبه القضاء والمحض ينقسم الى كامل و قاصر وكذا القضاء ينقسم الى قضاء محض وقضاء يشبه الاداء (الاول ينقسم الى القضاء بمثل معقول والقضاء بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل والمثل القاصر وكل

من هذه الاقسام يجرى فى حقوق الله تعالى وحقوق العباد الا الاخير فانه لايجرى فى حقوق الله تعالى كما سنبين ان شاء الله تعالى وقد بين كلا منهما بامثلتهما حيث قال (الاداء اما محض كامل) وهو ان يؤدى مستجمعا بجميع الاوصاف المشروعة واجبات كانت اوسننا مؤكدة قيل التحقيق ان كل اداء محض ترك فيه شئ من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل (اقول هذا يوجب ان تكون الصلوة منفردة كاملة لان الجماعة ليست بواجبة كما صرح به فى الهداية وغيرها وسيجئ انها قاصرة (كالصلوة بالجماعة) يعنى صلوة شرعت فيها الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر فى رمضان والتراويح والا فالجماعة فيما لم تشرع فيه صفة قصور كالاصبع الزائدة هذا مثال للاداء الكامل فى حقوق الله تعالى وقوله (ورد عين المغصوب) مثال له من حقوق العباد وهكذا حال الاقسام الآتية فان كل قسم منها ممثل بمثالين احدهما من حقوق الله تعالى والاخر من حقوق العباد (او) محض (قاصر) ان لم يستجمع تلك الاوصاف (كالصلوة منفردا) فانه اداء باعتبار الوقت قاصر باعتبار ترك الجماعة (ورده) اى المغصوب (مشغولا بجناية) يستحق بها رقبته اوطرفه فانه اداء لوروده على عين ماغصب لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذى وجب عليه اداؤه (واما) غير محض بل (شبيه بالقضاء كفعل اللاحق) وهو الذى ادرك اول الصلوة مع الامام ثم فاته الباقى بالحدث فان فعله فراغ (بعد الامام) اداء باعتبار الوقت شبيه بالقضاء لانه يقضى ماانعقد له احرام الامام بمثله وانما لم يعكس لان كونه اداء باعتبار اصل الفعل وكونه قضاء باعتبار وصفه (حتى لايتغير فرضه بنية الاقامة) تفريع على شبيه بالقضاء فانه لوكان اداء محضا لتغير بها فلما لم يتغير علم ان فيه شبه القضاء لان عدم التغير من خواص القضاء (وتسليم عبد مشترى بعد امهار) فانه اذا امهر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه اداء لانه المسمى لكنه شبيه بالقضاء لانه يصير ملكا له قبل التسليم وتبدل الملك عندهم بمنزلة تبدل الذات (حتى تجبر) المرأة (على القبول) تفريع على كونه اداء وقوله (ويعتقه) اى ذلك العبد المشترى قبل التسليم (هو) اى الرجل المشترى (لاهى) اى الامرأة المنكوحة تفريع على كونه شبيها بالقضاء فانه لوكان اداء محضا لاعتقه (والقضاء اما) قضاء (محض بمعقول) اى بمثل يعقل فيه المماثلة (كامل) بان يكون مثلا صورة ومعنى (كالصوم) اى كقضائه

(بالصوم) هذا مثال من حقوق الله تعالى واشار الى المثال من حقوق العباد بقوله (وضمان المغصوب بالمثل) اذا كان المغصوب مثليا (او) بمعقول (قاصر) بان يكون البدل مثلا معنى لاصورة (كضمانه) اى المغصوب (بالقيمة) عند العجز عن المثل الكامل بان يكون المغصوب قيميا اومثليا انقطع مثله ولم يمثل بحقوق الله تعالى لعدم جريان هذا القسم فيها وما قيل ان قضاء الفائتة بالجماعة كامل و بالانفراد قاصر ورد بان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة اومنفردا اتيان المثل الكامل الا ان الاول اكمل (وهذا) اى القضاء بمثل معقول قاصر (خلف عن الاول) يعني القضاء بمثل معقول كامل وهو المثل صورة ومعنى حتى لا يصار اليه الا عند العجز عن الاول ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى لايضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة لان الواجب في الذمة هو المثل الكامل وانما يتحول الى القاصر للعجز وذلك وقت القضاء (او) قضاء محض بمثل (غير معقول) بمعنى انه لاندركه بعقولنا لا ان يكون مما يرده العقول اذ العقل حجة شرعية كالسمع بل اقوى ولا يجوز التناقض بين حجج الله تعالى (كالفدية) في حق الشيخ الفاني ومن بمعناه فانها تشبه (للصوم) ولا مماثلة بينهما لاصورة وهو ظاهر ولامعنى لان الصوم معنى هو وسيلة الى الجوع والفدية عينا هي وسيلة الى الشبع (والمال) قضاء (للقصاص) فيما اذا عفي احد الاولياء واخذ باقي المال اوصالحوا عليه اوقتل في دار الحرب اوقتل الاب ابنه فان المشروع الاصلي فيها هو القصاص وقد شرع اخذ المال بدلا عنه ولامماثله بينهما لاصورة وهو ظاهر ولامعنى لان القصاص معنى هو وسيلة الى الافناء والمال عينه هو وسيلة الى البقاء هذا والمشهور في التمثيل والبيان ان يقول وضمان النفس بالمال فانه ثابت بقوله تعالى ﴿ ودية مسلمة الى اهله ﴾ من غير ان يعقل فيه المماثلة (اما صورة فظاهر واما معنى فلان الآدمي مالك مبتذل وهو سمة القدرة والمال مملوك مبتذل وهو سمة العجز ولا مماثلة بينهما وانما عدل عنه ههنا لان فيه اشكالين احدهما بالنظر الى التمثيل والثاني بالنظر الى بيان غير المعقولية اما الاول فهو ان القضاء تسليم مثل الواجب بسببه الى مستحقه والضمان في هذه الصور عين ما وجب بالنص ابتداء فيكون من قبيل الاداء لا القضاء واما الثاني فهو ان المماثلة انما هي

بالنظر الى الثابت فى الذمة والنفس ليست مما ثبت فيهما فلاوجه لبيان انتفاء المماثلة بينها و بين المال وانما الثابت فيها القصاص فالوجه بيان انتفائها بينها و بين المال (ثم لما ورد على قولنا اوغير معقول كالفدية للصوم انكم اوجبتم الفدية لصلوة الشيخ الفانى ومن بمعناه بلانص اودلالة بل قياسا على صومه ما ثابت بنص غير معقول اجاب عنه بقوله (والامر بها) اى بالفدية (فى الصلوة) اى صلوة الشيخ الفانى ومن بمعناه ليس للعمل بالقياس على ما لايصح القياس عليه بل (للاحتياط) فان النص الوارد فى الصوم وهو قوله تعالى * وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين * يحتمل ان يكون معللا بالعجز تعليلا يصح معه القياس فان معناه لايطيقونه كذا فسره ابن عباس وحذف لا جائز عند عدم اللبس و يعضده قراءة حفصة لايطيقونه باثبات لا و يحتمل ان لايكون معللا به ذلك التعليل فان بناء الحكم على المشتق وان كان مشعرا بعلية المبدأله لكن كل علة منصوصة لايجب ان تكون متعدية حتى يصح معها القياس لجواز ان تكون العلة المنصوصة قاصرة لايصح معها القياس كما تقرر فى موضعه فامرناه بالفدية نظرا الى الاحتمال الاول احتياطا فى باب العبادة لاعملا بالقياس فيما لايجوز فيه والدليل عليه انهم لم يحكموا باجزاء الفدية عن الصلوة كما حكموا به فى الصوم حتى قال محمد رحمه الله تعالى فى الزيادات تجزيه ان شاء الله تعالى ولو كان ثابتا بالقياس لما احتيج الى التعليق كسائر الاجتهاديات (كايجاب التصدق) اى ما ذكرنا من الامر بالفدية للاحتياط كايجاب التصدق (بالعين) اى عين الاضحية المعينة للتضحية (والقيمة) اى قيمتها اذا استهلكت اولم يضحها الغنى فانه ليس اعتبار الخلف بالقياس على ما لايصح القياس عليه بل من قبيل الاخذ بالاحتياط و ذلك ان التصدق بالعين اوالقيمة يحتمل ان يكون اصلا لان شكر كل نعمة انما هو من جنسه وهذه عبادة مالية فينبغى ان يكون شكرها منهما الا ان الشارع عين الاراقة تطييبا للطعام بازالة ما فى مال الصدقة من اوساخ الآثام و يحتمل ان تكون الاراقة اصلا من غير اعتبار معنى الصدقة ففى الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون لقيام النص و (بعد ايام التضحية) عملنا به احتياطا فى باب العبادة لابناء على انه مثل لها وخلف عنها ولذا لم ينتقل الحكم الى التضحية فى العام القابل كما انتقل فى الفدية عند القدرة فان الحكم بالشئ اذا وقع بجهة

الاصالة ولومن وجه لايبطل بالشك (ولاسبيل اليه) اى الى القضاء بمثل غير معقول (الاالنص)لامتناع العمل بالقياس كما فى الفدية فان قيل اذاوجب بالنص يكون اداء لاقضاء (قلنا انما يكون اداء اذا وجب به ابتداء لاخلفا عن اصل (فان قيل الفدية لم تجب خلفا عن الصوم لان الامر به لم يتناول غيرالمطيق لاستلزامه تكليف العاجز (قلنا الصوم واجب على المطيق وغيره بالنظرالى اول الاية ثم نقل عنه الى الفدية فى غيرالمطيق بعجزه عنه على سبيل الخلفية تيسيرا للامر عليه بدليل تسمية ذلك فدية فى غير المطيق فانها اسم لمايتخلص به المرء عمايلحقه من مشقة ومكروه قال الله تعالى ﴿ وفديناه بذبح عظيم ﴾ وقوله لاستلزامه تكليف العاجز قلنا انما يلزم ذلك اذا كان الغرض بالتكليف عين ما كلف به واما اذا كان غيره فجائز كوجوب الصلوة على المسلم فى آخر جزء من الوقت كما سبق (اودلالته) كما فى اخذالمال بدلا عن القصاص على مامر فانه ثابت مخالفا للقياس بدلالة نص ورد فى الخطاء وذلك ان ثبوت الدية فى الخطاء لاالا دية بل لصيانة الدم عن الهدر لكونه عظيم الخطر منة على القاتل بسلامة نفسه له وقتله نفسا معصومة وعلى القتيل بان لم يهدر دمه وقاتله معذور وفى الحق به كل عمد تعذر فيه القصاص لمعنى فى المحل مع بقائه كما فى الصور المذكورة فان المخصوصة من القياس بالنص يلحق به ما فى معناه من كل وجه وههنا كذلك بل اقوى لان العمد بعد سقوط القصاص بالشبهة احق بعدم الاهدار صرح به صاحب الكشف وغيره فظهران الاقتصار على النص كما فى عبارات القوم ليس كما ينبغى بل لابد من اعتبار الدلالة ايضا واذا لم يجز القضاء بمثل غير معقول الا بالنص اودلالته (ولايضمن المنافع بالمال المتقوم) اذلا مماثلة بينهما فان المال عين متقوم والمنفعة معنى غيرمتقوم (اما الاول فلان المال ما من شانه ان يدخرللانتفاع به وقت الحاجة (واما الثانى فلان المنفعة من الاعراض الغير الباقية كالحركة ونحوها وغيرالباقى غير محرز لان الاحراز هو الادخار لوقت الحاجة ولاادخار بلا بقاء وغيرالمحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا يقضى الا بالنص او دلالته وليس فليس وقد فرعوا على هذا الاصل فروعا ذكر ههنا واحدا منهاتعريضا بصاحب التنقيح حيث فرعه ابتداء على قوله

مالا يعقل له مثل لا يقضي الا بنص فقال فلا يضمن (قاتل القاتل لولي القتيل) لانه لم يفوت اولى القتيل شيئا لا ستيفاء القصاص و هو معنى لا يعقل المال مثلا له وانما قيد بولى القتيل لانه يضمن لولى القاتل الدية ان كان خطاء و يقتص منه ان كان عمدا ذكره الحاكم الشهيد في الكافي (واما) قضاء غير محض بل (شبيه بالاداء كقضاء تكبيرات العيد في الركوع) فان من ادرك الامام في صلاة العيد وهو راكع فان خاف الفوت يركع و يشتغل بتكبيرات العيد و يكون ذلك قضاء يشبه الاداء لبقاء محل الاداء في الجملة فان الركوع يشبه القيام صورة لاستواء النصف الاسفل من الراكع وحكما لان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة لقوله عليه الصلوة والسلام من ادرك الامام في الركوع فقد ادركها (واداء قيمة عبد مبهم تزوج عليه) فان من تزوج امرأة على عبد غير معين يكون تسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لما في القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقوم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه وتعتبر مقدما على العبد حتى كانه خلف عنها (ولا بدله) اى للمأمور به (من الحسن) لا بمعنى كونه صفة الكمال كالعلم اوموافقا للغرض كالعدل اوملائما للطبع كالحلاوة و بالجملة كل ما يستوجب المدح في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد به الشرع ام لا بالاتفاق بل (بمعنى كونه) اى المأمور به (متعلق المدح) عاجلا في الدنيا (و) متعلق (الثواب) آجلا في العقبى اى كون الفعل بحيث يستحق فاعله في حكم الله تعالى المدح والثواب فان هذا هو محل النزاع قالت (الاشاعرة هو) اى الحسن بهذا المعنى (موجب الامر) اى اثره الثابت به فالفعل امر به فحسن لا انه حسن فامر به (والحاكم به) اى الحسن والموجب له هو الشرع ولا دخل للعقل فيه (وانما العقل آلة لفهم الخطاب) الشرعي (ومنا) اى من الحنفية (من وافقهم) اى الاشاعرة في هذا الرأى (و) قالت (المعتزلة) الحسن (مدلوله) اى الامر بمعنى انه ثابت قبله وهو دليل عليه فالفعل عندهم حسن فامر به على عكس ما عند الاشاعرة (والحاكم) بالحسن والموجب له العقل بمعنى انه يقتضي المأمور به شرعا وان لم يرد كما انهم يحكمون بوجوب الاصلح على الله تعالى عنه علوا كبيرا (و) لا دخل للشرع في الحكم بل (الشرع مبين) للحسن (في البعض)

اى الصلوة (باعذار) كما سبق (و) يسقط (هو) اى الاقرار (بعذر) واحد وهو الاكراه (او) حسن لحسن فى نفسه لكن لاحقيقة بل (حكما كالصوم) فانه ليس بحسن فى ذاته حقيقة اذ فيه تجويع النفس و منع نعم الله تعالى عن مملوكه مع النصوص المبيحة لها وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التى هى اعدى اعداء الانسان زجرالها عن ارتكاب العصيان (والزكوة) فانها ايضا ليست بحسنة فى ذاتها حقيقة لان فيهـا اضاعة المـال و انما حسنت بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والاحسان اليه (والحج) فانه فى نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان وانما حسن بواسطة زيارة البيت الشريف بتشريف الله تعالى اياه لكن هذه الوسائط لاتخرجها عن ان تكون حسنة لعينها لان النفس وان كانت بحسب الفطرة مخلا للخير والشر الا انها للمعاصى اقبل والى الشهوات اميل حتى كأنها بمنزلة امر جبلى لها بمنزلة الاحراق للنار فبالنظر الى هذا المعنى لايحسن قهرها الا ويح فى الاضطرارى والفقير انما يستحق الاحسان من جهة الرحمن لامن جهة الانسان والبيت لايستحق الزيارة والتعظيم بنفسه لانه بيت كسائر البيوت فسقط حسن قهر النفس و دفع الحاجة وزيارة البيت عن درجة الاعتبار وصار كل من الصوم والزكوة والحج حسنـا لمعنى فى نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة ولهذا جعلت حسنة لحسن فى نفسها شبيهة بالحسن لحسن فى غيره بدون العكس وانما قلنا ان الوسائط هذه الامور دون الشهوة والحاجة وشرف المكان لان الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها و ظاهر ان نفس الحاجة والشهوة والشرف ليست كذلك فان قيل لا تغاير فى الخارج بين تلك الوسائط و بين الزكوة والصوم والحج (قلنـا لوسلم فيكفى التغـاير الذهنى فليتأمل (وحكمه) اى حكم الحسن لحسن فى نفسه حقيقة كان او حكما (عدم سقوطه الا بالاداء او) بسبب (عروض ما يسقطه) مثل الحيض والنفاس للصلوة والصوم (بعينه) احتراز عن الحسن لحسن فى غيره كالوضوء و السعى فانه يسقط بسقوط الغير ويبقى ببقائه كما سيأتى فان قيل المراد بالساقط ان كان ما ثبت فى الذمة بالسبب يصح قوله اوعروض مايسقطه بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب بالعوارض الحادثة فى الوقت و لكن لاوجه لايراده فى هذا الموضع لانه

في بيان حسن ما ثبت بالامر وان كان المراد به ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء لايستقيم قوله اوعروض ما يسقطه بعينه لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لايسقط بعارض اجيب بان الصلوة قد تسقط بعارض الحيض والنفاس بعد وجوب ادائه الامر فان الخطاب يتوجه عند ضيق الوقت بحيث لايسع غير الوقتية ثم يسقط عنها اذا حاضت اونفست في آخر الجزء كما سبق في مباحث المقيد بالوقت (واما) حسن الحسن (في غيره فاما ان تأدى) اى ذلك الغير (بنفس المامور به) من غير احتياج الى فعل آخر (كالجهاد) فانه ليس بحسن لذاته لانه تخريب البلاد وتعذيب العباد وانما حسن لما فيه من اعلاء كلمة الله تعالى (وصلوة الجنازة) فانها ليست بحسنة في ذاتها لانها بدون الميت عبث وعلى الكافر قبيحة وانما حسنت لما فيها من قضاء حق الميت المؤمن (وهذا الضرب) من الحسن لحسن في غيره (شبيه بالاول) اى الحسن لحسن في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد وهو القتل والضرب ونحوهما وهو ليس بمفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن لامغايرة بينهما في الخارج والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فما يتحد به يكون شبيها به وكذا الحال في صلوة الجنازة (فان قيل لم شبه هذا بالاول ولم نشبه الحكمي منه بهذا (واما لانه لاجهة ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم بخلافها ثمه (اولايتأدى) ذلك الغير (بها) اى بنفس المأمور به بل يحتاج الى فعل آخر (كالوضوء) فانه في ذاته تبرد واضاعة ماء وانما حسن لكونه وسيلة الى الصلوة (والسعي) الى الجمعة فانه في نفسه تعب وانما حسن لكونه وسيلة الى اداء الجمعة ثم الصلوة لاتتأدى بالوضوء ولا الجمعة بالسعي بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما (وحكمه) اى حكم الحسن لحسن في غيره (وجوبه لوجوب) الغير الذى هو الواسطة (وسقوطه) اى سقوط وجوبه بسقوط وجوب ذلك الغير حتى لواسلم الكفار يسقط وجوب الجهاد معهم وان بقى مع المأذنين (ولو نفى) مسلم اوقطع الطريق يسقط وجوب الصلوة عليه ولوحاضت يسقط الوضوء ولومرض اوسافر يسقط وجوب السعي (والامر المطلق) عن قرينة تدل على الحسن لحسن في نفسه اوغيره (يقتضي) الضرب (الاول) وهو الابحتمل السقوط (من) القسم (الاول) وهو الحسن لحسن في نفسه (لاقتضاء الكمال) اى كمال الامر وهو المطلق (الكمال) اى كمال

حسن المأمور به (ثم التكليف) اعلم ان ما لا يطاق على ثلث مراتب ادناها ما يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه اولارادته ذلك اولاخباره به ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبره الله تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقائق وجمع الضدين او النقيضين والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والآيات ناطقة به (والمرتبة الوسطى ما امكن في نفسه لكن لم يقع متعلق لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم اوعادة كالصعود الى السماء وهذا هو محل النزاع ولهذا قلت ثم التكليف اى طلب تحقق الفعل والاتيان به لا على قصد التعجيز واظهار عدم القدرة (بالا يقدر عليه المأمور) مطلقا اوعادة (محال) اما عقلا فلان طلب حصول المحال لا يليق من الحكيم المتعال (فان قيل هذا يمنع الوقوع فقط (قلنا بل الجواز ايضا لانا لا نمنع الوجوب بمقتضى الحكمة والوعد والفضل كما لا يمنع الايجاب بخلل الاختيار (واما نقلا فلقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها * وما جعل عليكم في الدين من حرج * وغير ذلك وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه يستحيل وقوعه والا امكن كذبه واذا كان المحال محالا فظهر انه ليس دليلا على عدم الوقوع فقط واذا كان التكليف بالمحال محالا (فلا بد له) اى للمأمور (من قدرة) لا بمعنى الاستطاعة المقارنة بالفعل فانها علة تامة بل بمعنى سلامة الاسباب والآلات المفسرة بقدرة (بها يتمكن) المأمور (من اداء مالزمه) وانما قال (الا حرج غالبا) ليخرج الحج بلا زاد وراحلة فانه نادر وبلا راحلة فقط كثير واما بدونهما فغالب (وهي) اى القدرة الميسرة بما ذكر (شرط لوجوب الاداء لا لاداء نفسه (لوجوده) اى الاداء (قبلها) اى قبل القدرة الميسرة كحج الفقير والزكوة قبل الحول فلو كانت شرطا للاداء لما تقدم عليها (ولا) شرط (لنفس الوجوب لانه) اى الوجوب نفسه (جبرى) غير محتاج الى القدرة واذا يتحقق في النائم والمغمى عليه اذا لم يؤد الى الحرج ولا قدرة ثمه (فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف المستلزم للقدرة فكيف ينفك عن لازمه قلنا عدم الانفكاك ممنوع ولو سلم ومعنى استلزام التكليف للقدرة ان الله تعالى لا يأمر العبد الا بما يستطيعه عند ارادة العبد احداثه فهذه القدرة لا تستلزم التكليف مطلقا بل حالئذ (وهي) القدرة (نوعان) النوع الاو

(ادنى ماذكر) من قدرة يتمكن بها من اداء مالزمه بلا حرج غالبا (ويسمى) هذا النوع (ممكنة) لكونه وسيلة الى مجرد التمكن والاقتدار على الفعل من غير اعتبار زائد (وهو) اى هذا النوع (شرط) لوجوب اداء كل واجب (مطلقا) بدنيا كان اوماليا اوحسنا بنفسه اولغيره (ولذا) اى ولكونه شرطا لوجوب الاداء مطلقا (لم يلزم زفر الاداء فى) الجزء (الاخير) من الوقت اذاحدث فيه الاهلية فان الاداء فيه ممتنع فلو وجب لادى الى التكليف بمالايطاق (قلنا) فى جوابه انه انما يؤدى ذلك الى التكليف اذا كلف بالاداء فى ذلك الجزء من الوقت وهو ممنوع بل التكليف انما هو بالاداء مطلقا وذلك يتصور بوقوع الشروع فى الوقت فانه (اذاشرع فى الوقت يكون) الفعل (اداء) وان اتم بعد الوقت كما سبق (او) نقول سلمنا ان التكليف بالاداء فيه لكن (لزومه) اى لزوم الاداء ليس لكونه مطلوبا فى نفسه حتى يلزم التكليف بما لايطاق بل لزومه (لخلفه) وهو القضاء فان بعض الاحكام قديجب اداؤه ثم يخلفه خلفه للعجز عنه كالوضوء للتيمم وكمن حلف على مس السماء اوتحويل الحجر ذهبا ووجود القدرة بالنظر الى الخلف الذى هو القضاء كاف (والجواب) المشهور (بان) شرط وجوب الاداء ليس الا (القدرة بمعنى سلامة الاسباب) وهى (موجودة) ههنا (و) كذا الجواب المشهور (بان القضاء) ليس مبنيا على وجوب الاداء حتى يلزم ماذكرتم بل هو (مبنى على نفس الوجوب) فما يكون سببا لنفس الوجوب يكون سببا للقضاء والجزء الاخير صالح للاول لان نفس الوجوب جبرى كما سبق فيكون صالحا للثانى ايضا (ضعيف) خبر الجواب اما ضعف الجواب الاول فلان الوقت الصالح للاداء من جملة الاسباب فاذا انتفى الصلاحية لايبقى السلامة (واما ضعف الجواب الثانى ٢ فلان وجوب القضاء للتكليف فلو بنى على مجرد نفس الوجوب وليست القدرة شرطا له لوقع التكليف بدون شرطه وهو باطل فليتأمل (و) النوع الثانى (اقصاه) اى اعلى ماذكر من القدرة (ويسمى) هذا النوع (الميسرة) لتحصيلها اليسر بعد الامكان فهى زائدة على الشرط المحض اشترطت لوجوب بعض الواجبات كرامة من الله وفضلا ولذا اشترطت فى اكثر الواجبات المالية لكون ادائها اشق على النفس عند العامة (وبقاؤه) اى بقاء النوع الثانى (شرط لبقاء

٢ لم لايجوز ان يريدوا سلامة الاسباب والالات التى فى نفس الشخص فلا يرد الاعتراض المذكور منه

الواجب) في الذمة (لئلا ينقلب اليسر عسرا) اعترض عليه اولا بانه يؤدي الى فوت اداء الزكوة فيما اذا اخر اداءها خمسين سنة ثم هلك المال حيث لايجب عليه شيء وثانيا بانا لانسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائهما انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الآخر وهو البقاء له فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاءها يسر آخر (واجيب عن الاول بالتزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه مافوت بهذا الحبس على احد ملكا ولايدا ٨ بل المال حقه ملكا و يدا وانما حق الفقير في ان يعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال الخيار في اختيار محل اداء فعله حبس هذا المحل ليؤدي من محل آخر فلا يضمن الاترى ان منع المشترى الدار عن الشفيع حتى صار بحرا ومنع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجانى عن اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لايوجب الضمان ومن الثاني بان معنى انقلاب اليسر عسرا انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك عسرا لوجب بطريق الغرامة والضمان عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال ضرورة تنافيهما اليسر عسيرا او بالعكس (دون) بقاء النوع (الاول) فانه ليس شرطا لبقاء الواجب اذ المفتقر الى حقيقة هذه القدرة و بقاؤها هو حقيقة الاداء (والتمكن من الاداء) والاقتدار عليه (يستغني عن البقاء) اي بقاء القدرة بل يكون مجرد امكانها وتوهمها وذلك لان القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لايلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط الانعقاد لا البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر فاثرت فيه واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما لايمكن بقاء الحكم بدونها اذ لايتصور بدون الميسرة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لايتصور بدون الامكان و يتصور بدون اليسر (ولذا) اي لذلك الاستغناء (قيل) القائل فخر الاسلام ومن تبعه (لم يشترط) بقاء القدرة (للقضاء) بدليل ان في النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك مافات من الصلوات والصيامات

٨ حتى قال العراقيون من مشايخنا اذا طلب الساعى فامتنع من الاداء اليه حتى هلك المال ضمن وهكذا ذكره الكرخي في مختصره لان الساعي متعين للاخذ قبل طلبه والاداء عند طلبه فبالامتناع يصير مفوتا ومشايخنا يقولون لايصير ضامنا وهو الاصح لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا وله رأى في اختيار محل الاداء ان شاء من السائمة وان شاء من غيرها وانما حبس السائمة ليؤدى في محل آخر فلا تضمن كذا في الاسرار والمبسوط منه

٩ جواب عما يقال قد تقرر عندهم ان بقاء الحكم يستغني عن بقاء العلة ؟

والحج وغيرها وظاهر انه ليس بقادر على تداركها ولا يلزم منه تكليف ما لايطاق لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار ان القضاء انما هو بالسبب الاول وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت فى حق الاداء لانه انما اعتبر ليظهر اثره فى خلفه كما سبق ولا خلف للقضاء كذا قالوا وفيه بحث ثم انه فرع على اشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب وعدم اشتراط بقاء الممكنة له بقوله (فلايبقى الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال النامى) فان كل واحد منها لما وجب بالقدرة الميسرة انتفى بانتفائها اما الزكوة فلانها تجب بالنماء الذى يحصل به يسر الاداء فان النصاب لما لم يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء الواحد من الاربعين سواء فى اليسر لم يعد من القدرة الميسرة بل جعل من شرائط الاهلية كالعقل والبلوغ اوشرط وجوب الاداء لان حسن الاغناء لا يتحقق غالبا الا بالغنى الشرعى فان قيل فينبغى ان لاتسقط الزكوة بهلاك النصاب قلنا انما تسقط لفوات القدرة الميسرة التى هى وصف النماء لالفوات الشرط الذى هو النصاب ولهذا لا تسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفى بانتفاء البعض ومن هذا ظهر فائدة تقييد المال بالنامى واما العشر فلان الله تعالى خصه بالخارج من الارض الذى هو نماؤها واوجب قليلا من الكثير اذ القدرة على اداء العشر تستغنى عن تسعة الاعشار وذلك دليل اليسر واما الخراج فقد خصه الله تعالى بنماء الارض وهو الخارج حتى لوكانت الارض سبخة لا يجب عليه وكذا اذا لم يحصل الخارج بان زرعها و لم يخرج شئ واما اذا تمكن من الزراعة وتركها فيجب عليه لوجود الخارج تقديرا لان التقصير من جهته فكانه عسر على نفسه كالاستهلاك فى الزكوة بخلاف العشر فانه انما يجب بالخارج تحقيقا وانما كان كذلك لان الواجب فى الخراج غير جنس الخارج فامكن القول بوجوب الخراج مع انعدام الخارج تحقيقا بخلاف العشر فان الواجب فيه جزء من الخارج فلا يمكن ايجاب جزء من الخارج بدون الخارج وبقوله (بخلاف الحج وصدقة الفطر) فان كلا منهما لما وجب بالقدرة الممكنة لم يشترط بقاؤهما لبقائه اما الحج فلانه وجب بالزاد والراحلة وهما من الممكنة لان غالب التمكن بهما اذ بدون الزاد نادر و بدون الراحلة وان كان كثيرا لكنه ليس بغالب ٢ وانما لم يعتبر توهم القدرة بالمشى

٣ فيجب ان لايشترط دوامها ايضا وتقريره ان ذلك انما هو اذا امكن البقاء بدون العلة كالرمل فى الحج اما اذا لم يمكن فبقاء العلة شرط وههنا مما لايمكن لان اليسر لا يبقى بدونها منه

٢ قد فرق بين الغالب والكثير بان كل ماليس بكثير نادر وليس كل ماليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثانى كثير والثالث نادر منه

وغيره فيه كما اعتبر توهم الامتداد فى وقت الصلوة مع ان هذا اقرب منه لان اعتباره ههنا يفضى الى التكلف ولا خلف حتى يظهر اثره فيه بخلاف وقت الصلوة واما صدقة الفطر فلانها تجب بنصاب فاضل عن الحاجة الاصلية وان لم ينم حتى ملك من ثياب البذلة ما يفضل عنها او ملك نصابا ليلة الفطر تلزمه صدقة الفطر واعتبار النصاب ليس لليسر بل ليصير المخاطب به غنيا فيكون اهلا للاغناء لقوله عليه الصلوة والسلام اغنوهم عن المسئلة وانما اليسر بالنماء وهو غير معتبر ههنا (الامر بامر الغير ليس امرا له الا بدليل) اختلف فى ان الامر للمكلف بان يأمر غيره بشئ سواء كان بلفظ ام راو بالصيغة هل هو امر لذلك الغير به ام لا فقيل ليس بامر الا بدليل وهو المختار لقوله عليه الصلوة والسلام مروهم بالصلوة لسبع ولانك قولك مر عبدك ان يتجر فى مالك تعديا ومناقضا لقولك للعبد لا تتجر وليس كذلك (فان قيل التناقض انما يلزم لو تساوى الدلالتان وليس كذلك لاختلافهما بالذاتية والواسطة (قلنا الواسطة فى اعطاء الحكم لاترفع التناقض وان قيل امر ان فهم ذلك من امر الله تعالى ورسوله اى بأمرنا وكذا من امر الملك وزيره به قلنا ثمه دلالة على انهما مبلغان والكلام فى الامر الخالى عن الدليل (واتيانه) اى المأمور به (على وجهه) وكما امر به (يوجب الاجزاء) اختلف فى ان الاتيان بالمأمور به على وجهه وكما امر به هل يوجب الصحة والاجزاء بمعنى سقوط القضاء لا بمعنى حصول الامتثال به اذ لا معنى لانكاره ام لا والمختار انه يوجبه اما اولا فلان الامر ان بقى متعلقا بعين المأتى به كان طلب تحصيل الحاصل او بغيره فلم يكن المأتى به كل المأمور به والمفروض خلافه واما ثانيا فلانه يقتضى الحسن وما ذلك الا بالصحة الشرعية واما ثالثا فلانه لو لم يخرج عن عهدته بذلك اوجب عليه ثانيا وثالثا فلم يعلم الامتثال مع انه لا يفيد التكرار وقيل لا يوجبه بل هو يثبت بدليل آخر اما اولا فلان النهى لا يقتضى فساد المنهى عنه حتى تجوز الصلوة فى الارض المغصوبة والبيع وقت النداء فكذا الامر لا يقتضى الصحة بحكم قياس العكس (قلنا النهى المطلق يقتضى فساد المنهى عنه كما سيأتى وفى المثالين قرينة على ان النهى للمجاور فلهذا جاز على ان بينهما فرقا وهو ان الانتهاء عن الشئ يكون بترك شئ منه فيمكن ان يكون المطلوب ترك وصفه او مجاوره اما الامتثال به فليس الا بالاتيان بجميعه

واما ثانيا ولان مقتضى الامر فعل المأمور به وسقوط التكليف زائد قلنا سقوط التكليف مقتضى المقتضي وهو الحسن كما سبق (و) اتيانه على وجهه يوجب ايضا (انتفاء الكراهة) لان الامر يقتضي حسنا لايجامع الكراهة وروى عن ابي بكر الرازى انه قال صفة الجواز يثبت بمطلق الامر شرعا لكنه يتناول المكروه ايضا بدليل اداء عصر يومه بعد تغير الشمس فانه مأمور به شرعا مع كونه مكروها وبدليل طواف المحدث فانه ايضا مأمور به مع كونه مكروها (قلنا المأمور به نفس الصلوة ولا كراهة فيه وانما الكراهة في التأخير الى وقت يكون العبادة فيه تشبيها بالكفرة ولا امر بحسبه وكذا المأمور به نفس الطواف ولا كراهة فيه وانما هي المعنى في الطائف وهو الحدث ولا امر بحسبه ايضا (ويزول جوازه) اى المأمور به (بنسخ وجوبه) لان الامر لايبقى امرا بعد مانسخ موجبه وهو الوجوب فلا يفيد الجواز كما لايفيد الوجوب وقال الشافعي يبقى صفة الجواز اذ لا يوجب انتفاء الوجوب انتفاء الجواز لان انتفاء الخاص لايوجب انتفاء العام ومما يدل عليه جواز صوم عاشوراء مع نسخ وجوبه (قلنا انتفاء الجواز ليس لانتفاء الوجوب بل لانتفاء الموجب وهو الامر واما جواز صوم عاشوراء فلم يستفد من الامر المنسوخ بل انما جاز لكونه كسائر الايام الجائز فيها الصوم (وارادة وجود) المأمور به (ليست شرطا لصحة الامر) لا خلاف في ان طلب الآمر امتثال المأمور شرط صيرورة الصيغة امرا وانما الخلاف في ارادة الآمر ذلك فعندنا ليست بشرط خلافا للمعتزلة بناء على ان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لما لم يجز عندنا لزمنا القول بانفكاكها عن الامر اذ بعض المأمورين بالايمان لم يمتثلوا ولما جاز ذلك عند المعتزلة لم يحتاجوا الى القول بالانفكاك وتمام تحقيق هذه المسئلة في علم الكلام (ووجه البناء ان الخلاف وان كان في امر الاعم من امر الله تعالى وامر غيره لكننا لما لم نجوز تخلف مراد الله تعالى عن ارادته مع امره بما يعلم انه لايقع لزمنا القول بان الامر مطلقا لايستلزم الارادة فانا لو قلنا ان الامر يستلزمها لزم الاستلزام في جميع الصور ومن جملتها امر الله تعالى ولانقول بالاستلزام فيه والمعتزلة لما لم يفرقوا بين ارادة الرب وارادة العبد في جواز تخلف المراد اتجه لهم القول بالاستلزام (ويؤمر الكفار بالايمان) بالاتفاق لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعث الى الناس كافة

للدعوة الى الايمان قال الله تعالى (قل ياايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا) (و) يؤمرون ايضا بلا خلاف باحكام (المعاملات) لان المطلوب بهما معنى دنيوى وذلك بهم اليق وانهم آثروا الدنيا على الآخرة ولانهم ملتزمون بعقد الذمة احكامنا فيما يرجع الى المعاملات (و) يؤمرون ايضا بلا خلاف باحكام (العقوبات) من الحدود والقصاص وغير ذلك لانها تقام بطريق الجزاء والايذاء لتكون زاجرة عن اسبابها وهم بها اليق من المؤمنين (واعتقاد) اى و يؤمرون ايضا بالاتفاق باعتقاد (وجوب العبادات) حتى انهم يؤاخذون فى الآخرة بترك الاعتقاد عليها لان ذلك كفر على كفر فيعاقب عليه كما يعاقب على اصل الكفر وانما الخلاف فى وجوب اداء العبادات فى الدنيا فذهب العراقيون منا الى انهم يؤمرون به وهو مذهب الشافعى وعند عامة مشايخ ديار ماوراء النهر (لا) يؤمرون (باداء مايحتمل السقوط منها) اى من العبادات واليه ذهب القاضى ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف فى عدم جواز الاداء حال الكفر ولا فى عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف فى انهم يعاقبون فى الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا فى الميزان وهو الموافق لما فى اصول الشافعية ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعاقبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب فى حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب وقوله مايحتمل السقوط منها احتراز عن الايمان فانه لا يحتمل السقوط كما سبق وهم مكلفون بادائه بالاتفاق (وهو الصحيح) لما ذهب اليه العراقيون لان الكافر ليس باهل لاداء العبادات لان ادائها لاستحقاق الثواب وهو ليس باهل له لانه الجنة واذا لم يكن اهلا للاداء لم يكن مخاطبا به لان الخطاب بالعمل للعمل بخلاف الايمان فانه بالاداء يصير اهلا لما وعد الله تعالى المؤمنين فيكون اهلا للاداء (ومنه) اى من الخاص (النهى وهو لفظ طلب به الكف) اى من حيث انه كف وامتناع عن الفعل لا من حيث انه مفهوم برأسه ملحوظ بنفسه فلا يرد النقض بقولنا اكفف (جزما) خرج به الصيغ المستعملة للكراهة فان المكروه ليس بمنهى عنه حقيقة لان موجب النهى وجوب الانتهاء لقوله تعالى ❊ ومانهيكم عنه فانتهوا ❊ والامر

للوجوب كما سبق والخلاف في انه حقيقة في التحريم فقط اوفيه وفي الكراهة اشتراكا لفظيا اومعنويا كالخلاف السابق في الامر (بوضعه) حال من ضمير به اي ملتبسا ذلك اللفظ بوضعه (له) اي لطلب الكف خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الكف (استعلاء) خرج به الدعاء والالتماس بصيغة النهي (وهو) اي النهي (يوجب دوام الترك) لان معنى لاتضرب مثلا لايصدر منك ضرب والنكرة في سياق النفي تعم (الا لدليل) يدل على انتفاء الدوام كقوله تعالى ﴿ ولاتقربوا الصلوة وانتم سكارى ﴾ قال المخالف قد ينفك الدوام عنه في نحو نهي الحائض عن الصلوة والصوم (قلنا ذلك نهي مقيد مع عمومه لاوقات الحيض والكلام في المطلق به (ويقتضي القبح) لابمعنى كونه صفة النقصان كالجهل اومخالفا للغرض كالظلم اوغيرملايم للطبع كالمرارة وبالجملة كل ما يستوجب الذم في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل وردبه الشرع اولا بالاتفاق (بمعنى كونه) اي المنهي عنه (متعلق الذم) عاجلا في الدنيا (و) متعلق (العقاب) آجلا في العقبي اي كون الفعل بحيث يستحق به فاعله في حكم الله تعالى الذم والعقاب فان هذا هو محل الخلاف كما سبق في الحسن وفي اختيار لفظ يقتضي على يوجب اشارة الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينهى الله عنه لا ان النهي يوجب القبح كما هو رأى الاشعري والاقوال السابقة في الحسن جارية في القبح ايضا فلا حاجة الى اعادتها بعد ما عرفت (فهو) اي اذا كان القبح مقتضى النهي لاموجبه فقبحه (اما لعينه) اي عين المنهي عنه سواء قبح جميع اجزائه او بعضها وليس المراد به انه قبيح من حيث هو هو لما تقرر ان الاضافة داخلة في حقيقة الفعل وان حسنه وقبحه لجهات تقع هو عليها بل المراد ان عين الفعل الذي اضيف اليه النهي قبيح وان كان ذلك لمعنى زائد على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان قبحها باعتبار كفران النعمة ووضع الشيء في غير محله وخلوه عن الفائدة (وضعا) اي من جهة الوضع بان يضع الواضع اللفظ لفعل عرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود السمع والشرع (كالكفر) فان قبح كفران النعمة مركوز في العقول (او) لعينه (شرعا) لعدم المحلية اوالاهلية اونحوذلك (كبيع الحر) فان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد ليحصل الفائدة والحر ليس بمال

(وحكمه) اى حكم القبيح لعينه وضعا كان اوشرعا (البطلان) اى عدم المشروعية باصله و وصفه بخلاف الفساد فانه عبارة عن عدم المشروعيه بوصفه لا باصله كما سيأتى (واما) ذلك القبيح (لغيره) اى غير المنهى عنه حال كون ذلك الغير (وصفا) لازما للمنهى عنه لايتصور انفكاكه عنه ولا يكون من الشروط سواء صدق على الملزوم نحو صوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى اولا كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكنه لايصدق على البيع وليس ركنه لانه وسيلة الى المبيع لامقصود اصلى فجرى مجرى آلات الصناعة (كصوم الايام المنهية) يعنى العيدين وايام التشريق فان المعنى الموجب للقبح غيرا لصوم لكنه متصل به ووصف له وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى (او) حال كون ذلك الغير امرا (مجاورا) للمنهى عنه يتصور انفكاكه عنه فى الجملة سواء صدق عليه نحو البيع وقت النداء اشتغال عن السعى الواجب اولا كقطع الطريق لانه لايصدق على السفر الاول (كالبيع وقت النداء) فان النهى فيه لاجل الاخلال بالسعى الى الجمعة الواجب والاخلال بالسعى مجاور الى البيع قابل للانفكاك عنه الاترى ان البيع قد يوجد بدون الاخلال بان يتبايعا فى الطريق ذاهبين و بالعكس والثانى نحو قطع الطريق فانه لا يصدق على السفر (والنهى) المطلق عن القرينة الدالة على القبح لعينه اولغيره (عن الافعال الحسية) وهى ما لايكون موضوعا فى الشرع حقيقة لحكم مطلوب كالقتل والعبث واللواطة والزنا (يقتضى الاول) يعنى القبح لعينه لوجود المقتضى وهو النهى الكامل لاطلاقه و انتفاء المانع وهو القرينة او كون الفعل شرعيا (كالظلم) فان قبحه مركوز فى العقول ورد الشرع اولا (و) النهى عن الافعال الحسية المقارن (بالقرينه) الصارفة عن الظاهر يقتضى (الثانى) يعنى القبح لغيره لوجود المانع (فى الوصف) يعنى فى صورة كون ذلك الغير هو الوصف يكون المنهى عنه (كالاول) يعنى القبيح لعينه فى ان كلا منهما باطل الا ان الاول قبيح لعينه وهذا لغيره (كالزنا) فانه فعل حسى وقبيح لغيره وهو تضييع النسب واسراف الماء (لا المجاور) عطف على الوصف اى لايكون المنهى عنه فى صورة كون الغير هو المجاور كالاول حتى يكون قبيحا لعينه حكما ولايترتب عليه حكم شرعى (كوطئ الحائض) فان الدليل دل على ان النهى عن قربانها للمجاور وهو الاذى وان يا تيه

الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر واحصان الرجم ولا يبطل به احصان القذف (و) النهي المطلق (عن) الافعال (الشرعية) وهي ما يكون موضوعا في الشرع لحكم مطلوب كالصلوة والبيع يقتضي (الاول الذي) يعني قبحها لغيره وصفا (فيصح) المنهي عنه حينئذ (باصله وان فسد بوصفه) لان كون الفعل شرعيا يمنع جريان النهي على اصله كما سيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى قال (الشافعي) النهي المطلق عن الافعال الشرعية يقتضي (الاول) يعني القبح لعينه (فيبطل) المنهي عنه حينئذ (لاقتضاء الكمال) ٨ اي كمال النهي فان المطلق منصرف الى الكامل (الكمال) اي كمال القبح وهو الذي لعينه (كما في الامر) اي كالاقتضاء الكائن في الامر فان مطلقه ايضا يقتضي الحسن الكامل كما سبق (ولتضاد بين المشروعية والمعصية) فلا يجوز ان يكون المنهي عنه مشروعا (قلنا) ٤ في الجواب عن الدليل الاول (كمال المقتضي) يعني القبح (ههنا) اي في النهي (يبطل المقتضي) وهو النهي حيث لا يبقى النهي على حاله بل يكون نسخا (بخلافه) اي بخلاف كمال المقتضي (ثمه) اي في الامر حيث لا يبطله كمال الحسن بل يحققه ويقرره لان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه او وجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عنه فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كما توجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وكون النهي طريقا الى النسخ في بعض الصور لا يضر لانه مجاز عن النفي ثمه والعبرة بالمعاني لا الصور (واعترض بان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا نسلم احتياجه الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ان كل فعل نهي عنه فانما يعتبر امكانه بالنظر الى ما يذهب اليه من الحس العقل والشرع مثلا اذا نهي الانسان عن الطيران فانما يعد لغوا لامتناع صدوره عنه حسا وكذا اذا نهي عن احاطة العقل للامور الغير المتناهية المفصلة فانما يعد لغوا لامتناعه عقلا فظهر ان الفعل الشرعي اذا نهي عنه فان كان ممتنعا شرعا يعد عبثا فوجب ان يكون متصور الوجود شرعا حتى لا يعد عبثا (ولقائل ان يقول ان اريد بوجوب التصور وجوبه قبل النهي فمسلم لكنه لا يفيد جواز ان يمتنع بعده ولا يعد عبثا نظرا الى الامكان السابق وان اريد وجوبه بعده فممنوع

٨ اي الكمال الحقيقي لا الاضافي حتى يرد ان الكمال الاضافي موجود فيما قلنا ايضا منه

٤ فان ما ل قولنا انه مشروع بحسب ذاته ومنهي بحسب العارض الازم منه

لابد من الدليل عليه ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بوجوب التصور وجوبه وقت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل كما ان المعتبر في الامر وجوب تصور الامتثال في الاستقبال هكذا يجب ان يفهم هذا المقام (و) قلنا في الجواب عن الدليل الثاني (جهة المشروعية والمعصية مختلفة) اذ المشروعية بالنظر الى الاصل والمعصية بالنظر الى الوصف وفي المشروعات يحتمل هذا المعنى كالاحرام والاطلاق الفاسدين والصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء والحلف على معصية فاذا اختلفت جهتاهما (فلا تضاد) بينهما لانه يقتضي اتحاد الجهة (و) النهي عن الافعال الشرعية المقارن (بالقرينة) الصارفة عن الظاهر يقتضي (ما تفيده) القرينة ففصل المفاد بقوله (ففيما) فيقتضي النهي في صورة تدل فيها القرينة على ان القبح (لعينه) اى لعين المنهي عنه (البطلان) منصوب على انه مفعول يقتضي المحذوف (كبيع المضامين) وهي ما في اصلاب الاباء (و) بيع (الملاقيح) وهي ما في ارحام الامهات فان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد ليحصل الفائدة والماء في الصلب اوالرحم لامالية فيه فصار بيعها عبثا لحلوله في غير محله كضرب الميت وخطاب الجماد (و) يقتضي النهي في صورة تدل فيها القرينة على ان القبح (لغيره) اى غير المنهي عنه (الكراهة) منصوب على المفعولية (في المجاور) اى فيما اذا كان ذلك الغير مجاورا للمنهي عنه لاوصفا لازماله (كالصلوة في) الارض (المغصوبة) فان الدليل قد دل على ان النهي عنها للمجاور وهو الشغل بالمكان المغصوب فتكون مكروهة واعترض بانه ينبغي ان لاتصح كما قال احمد والامامية والزيدية وبعض المتكلمين لان الصلوة تشتمل على حركات وسكنات والحركة شغل حيز بعد ما كان في حيز آخر والسكون شغل حيز واحد في زمانين فشغل الحيز جزء من ماهيتهما وهما جزء الصلوة وجزء الجزء جزء وشغل الحيز في هذه الصلوة منهي عنه لانه كون في الارض المغصوبة وهو منهي عنه فكان جزء هذه الصلوة منهيا عنه فاستحال ان يكون مأمورا به فلم تكن هذه الصلوة مأمورا بها اذ الامر بالكل التركيبي امر بالجزء واجيب بان المعتبر في جزئية الصلوة شغل ما ولافساد فيه والالفسد كل صلوة بل الفساد في تعينه الحاصل من تعين متعلقه وهو المكان المغصوب وفساده ايضا لا من حيث تعينه المكان بل من حيث اتصافه

بالتعدي وذا مما ينفك عن ذلك الشغل المعين بتعين مكانه بان يلحقه اذن مالكه او ينقل ملكه الى المصلى اوالى بيت المال ولا يتصور مثله فى الصلوة فى الوقت المكروه لان نقصانه فى السببية ولا فى صوم لان تعين الوقت معتبر فيه بالوجهين (و) يقتضى النهى فى الصور المذكورة (الفساد فى الوصف) اى فيما اذا كان ذلك الغير وصفا لازما له غير شرط (لا البطلان خلافا له) اى للشافعي وهو بناء على الخلاف الاول فان الاصل فى المنهى عنه عنده لما كان البطلان جرى على اصله الا عند الضرورة وهي مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح المجاور كالبيع وقت النداء واما اذا دل على انه لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة فى عدم جريانه على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور لانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل فى المنهى عنه اذا كان شرعيا ان يصح باصله فيجرى عليه الا عند الضرورة وهي مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه اوجزئه واما اذا دل على انه لقبح الوصف اللازم غير الشرط فلا ضرورة فى البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية فى صحة الشئ وترجيح الصحة بصحة الاجزاء والشروط اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي واذا لم يكن ههنا ضرورة يجرى المنهى عنه على اصله وهو ان يكون صحيحا باصله (فقلنا) بناء على الاصل المقرر وهو ان النهى عن الفعل الشرعي سواء كان مطلقا او مقارنا بقرينة تدل على ان القبح للوصف يقتضى الفساد لا البطلان (يفسد الربوا) فانه فضل خال عن العوض المشروط فى عقد المعاوضة فلما كان مشروطا فى العقد كان لازما له ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا بمثله فان المبادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم توجد المبادلة فى الزائد لكن الزائد هو فرع المزيد عليه فكان كالوصف او يقال ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم توجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة (و) يفسد (البيع بالخمر) فانه مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجرى مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم فى احد الجانبين

(و) يفسد البيع (بالشرط) كالربوا فان الشرط امر زائد على اصل البيع (و) يفسد (صوم الايام المنهية) فان الصوم فيها ترك للمفطرات الثلث والاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات الثلاث تكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى الاجابة تكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلى للصوم هو الاول لاالثانى لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التى هى الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة بمنزلة الوصف وترك المفطرات بمنزلة الاصل فبقى الصوم فى هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا [illegible] (فلا يلزم بالشروع) لان الشروع فيه شروع فى المعصية و[illegible] تقريرا للمعصية (ولا يصلح للقضاء ايضا) اى لا سقاط ما ثبت فى الذمة لان ما وجب كاملا لايؤدى ناقصا كما سبق ولما ورد ان الصوم فى تلك الايام لما كان فاسدا وجب ان لايلزم بالنذر ايضا اجاب بقوله (و[illegible]) اى بالصوم فيها (لانفصال المعصية عنه) اى عن الصوم [illegible] طاعة وانما المعصية هى الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهى وصف [illegible] لا فى ذكر اسمه وايجابه على نفسه اونقول ان للصوم جهة طاعة و[illegible] معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح [illegible] المنهى عنه فقال لله على صوم يوم النحر لم يصح نذره فى ظاهر الرواية [illegible] لو قال غدا وكان الغد يوم النحر (والصلوة فى) الاوقات (المكروهة) اى ناقصة ايضا (لكنها دونه) اى ادنى مرتبة فى النقصان [illegible] فى تلك الايام لان تلبس الصوم باليوم لكونه معيارا له وجودا و[illegible] فى حده تعقلا اكثر من تلبس الصلوة بالوقت لكونه ظرفا لها فقط [illegible] نقصان اليوم فى الصوم اشد من تأثير نقصان الوقت فى الصلوة [illegible] فسد الصوم لاالصلوة واذا لم تفسد (فتضمن بالشروع) فى تلك الاوقات [illegible] الى جهة دنوها من الصوم فى النقصان وانما قال فتضمن [illegible] فيلزم اشارة الى ان الاولى بعد الشروع ان يقطعها ويقضيها فى الوقت المباح (ولكن) الصلوة فى تلك الاوقات (لا [illegible]) اى [illegible] نقصانها فى نفسها (و) الصلوة فى تلك الاوقات وان كانت [illegible] لكنها (فوق ما) اى الصلوة الكائنة (فى) الارض (المغصوبة) [illegible]

لان النقصان الناشئ من المكان يمكن زواله كما سبق بخلاف النقصان الناشئ من الزمان وان كانت الصلوة فى المغصوبة ادنى مما فى الاوقات المنهية (فتضمن) تلك الصلوة (به) اى بالشروع فى المغصوبة (وتصلح) ايضا (له) اى للقضاء لان النقصان انما يمنع القضاء اذا كان راجعا الى نفس المأمور به اصلا اووصفا واما لم يدخل تحت الامر فقواته لايمنع لانه لايخل بالمأمور به ثم الوقت فى الصلوة داخل فى الامر بالدلائل القطعية فنقصانه يمنع القضاء بخلاف المكان فيهما فانه لم يدخل تحت الامر فلا ينقص المأمور به بنقصانه فنقصانه لا يمنع القضاء فظهر ان معنى قولهم ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا لا يؤدى بنقصان راجع الى نفس المأمور به اصلا او وصفا (تذنيب) شبه تعقيب مباحث الامر والنهى بالبحث عن ان كلا منهما هل له حكم فى الضد ام لا بالتذنيب وهو جعل الشئ ذنابة لشئ آخر لكونه تتميما لهما ومتعلقا بهما وان اورده القوم بطرق اخرى واعلم انهم اختلفوا فى ان كلا من الامر بالشئ والنهى عنه هل لهما حكم فى ضده ام لا والحق الذى ذهب اليه اصحابنا ثبوت الاستلزام من الطرفين فى الجملة ولذا قال (الامر بالشئ يستلزم تحريم ضده) اى ضد ذلك الشئ (ان فوت) ذلك الضد (المقصود به) اى بالامر سواء كان له ضد واحد يفوته كالسكون للحركة اواضداد يفوته كل منها كالنفاق واليهودية والنصرانية للايمان المأمور به وسواء قصد بالامر تحريم ضد المأمور به كما فى قوله تعالى ﴿ فاعتزلوا النساء فى المحيض ﴾ اولا كالافطار للكف الدائم المستفاد من قوله تعالى ﴿ ثم اتموا الصيام الى الليل ﴾ (والا) اى وان لم يفوته (فالكراهة) اى اللازم هو الكراهة دون الحرمة لان الضرورة تندفع بهما كالامر بالقيام فى قوله عليه الصلوة والسلام ثم ارفع رأسك حتى تستوى قائما فانه لايستلزم تحريم القعود لانه لا يفوت القيام المأمور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام مأمورا فى زمان بعينه حرم القعود فيه فتكره الصلوة لوقعد فقام ولم تفسد (والنهى عنه) اى عن الشئ يستلزم (وجوب ضده) اى ضد ذلك الشئ (ان فوت عدمه) اى عدم ذلك الضد (المقصود به) اى بالنهى وهو ترك المنهى عنه كالنهى عن عزم عقدة النكاح يقتضى وجوب الكف عن التزوج لان عدم الكف من التزوج يفوت ترك العزم

(والا) اى وان لم يفوت عدم ذلك الضد المقصود بالنهى (فيحتمل) ذلك الضد (السنة المؤكدة) فان المحرم منهى عن لبس المخيط بسبب احرامه وعدم ضده اعنى عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت للمقصود بالنهى اعنى ترك لبس المخيط لجواز ان لايلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لاواجبا ولايستلزمها اى ذلك الضد السنة المؤكدة كما ذهب اليه صاحب التنقيح والمنار لجواز ان يكون للضد جهة حرمة واباحة فان الزناء مثلا منهى عنه وعدم اللواطة التى هى ضده ليس بمفوت لترك الزناء لجواز ان لايزنى ولا يلوط فيلزم مايلزم وكذا عدم قربان المنكوحة اوالجارية كل يوم الذى هو ضد الزناء ليس بمفوت لتركه لجواز ان لايزنى ولا يقرب كل يوم فلزم ان يكون القربان فى كل يوم سنة مؤكدة وهو مباح (ومنه) اى من الخاص (المطلق) اختلف فى كون المطلق والمقيد قسما من الخاص والمختار انهما قسمان منه كما صرح به صاحب التنقيح وغيره من المحققين وهو الشايع (فى جنسه) بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة فخرج به اقسام المعارف (بلاشمول) اى ملتبسا بانتفاء مايدل على الشمول والاحاطة فخرج به العام (ولاتعيين) اى ملتبسا ايضا بانتفاء ما يدل على التعيين والتخصيص ببعض المراد فخرج به المقيد (و) منه (المقيد وهو الخارج عن الشيوع) بالمعنى المذكور (بوجه ما) كرقبة مؤمنة اخرجت من شيوع الرقبة بالمؤمنة وغيرها وان كانت شايعة فى الرقبات المؤمنات (وحكمهما) اى المطلق والمقيد (ان يجريا على حالهما) اى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده اعلم انهما اذا وردا لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الآخر اجرى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عنى رقبة ولا تملكنى رقبة كافرة فان نفى تمليك الكافرة يستلزم نفى اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد وهذا معنى قوله (ولايحمل الاول) يعنى المطلق (على الثانى) يعنى المقيد (عند اختلاف الحكم الا فى صورة الاستلزام) وان اتحد فاما ان تختلف الحادثة او تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل خطأ فلا يحمل

خلافا للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه او في الحكم فان كان الاول فلا حمل خلافا له كوجوب الصاع في صدق الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الآخر وان كان الثاني يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ثلثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقة المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفة المأمور به وهذا معنى قوله (ولا يحمل) الاول على الثاني (عند اتحاده) اي الحكم (الا اذا اتحدت الحادثة وكانا) اي الاطلاق والتقييد (في الحكم) دون السبب وانما لم يقيد الحكم بكونه مثبتا لان النكرة في سياق النفي عام لا مطلقا والمعرفة ليست بمطلق (الشافعي يحمل) المطلق على المقيد (في اتحاده) اي في صورة اتحاد الحكم (مطلقا) سواء اختلفت الحادثة اولا وسواء كانا في السبب او في الحكم (لان الناطق) بالقيد الذي هو المقيد (اولى من الساكت) عن المقيد الذي هو المطلق (قلنا) في جوابه (ذلك) اي الترجيح بالناطقية (عند التعارض) ولا تعارض الا في اتحاد الحكم الحادثة مع كونهما في الحكم دون السبب لامكان العمل بهما في غيره للقطع بان الشارع مثلا لو قال اوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة و في كفارة اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين (ثم لما فرغ من مباحث الخاص شرع في العام فقال ﴿واما العام فلفظ﴾ احترز به عن المعنى لان الصحيح ان العموم من عوارض اللفظ وان ذهب بعض مشايخنا الى ان المعنى ايضا يتصف به باعتبار وجوده في محال مختلفة كمعنى المطر والخصب يوصف بالعموم حقيقة اذا شمل الامكنة والبلاد (يستغرق مسميات) خرج به العلم واسم الجنس والتثنية والجمع المنكرة (غير محصورة) اي لم يوجد في اللفظ ما يدل على الحصر فلا يخرج نحو السموات و يخرج اسماء العدد والجمع المعهود فانطبق الحد على المحدود (وحكمه ايجاب الحكم فيما يتناوله) اختلف في حكم العام من حيث هو عام فعند الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند الثلجي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم

في جميع ما يتناوله (ظنا) عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي (والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس ابتداء (وقطعا) عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين (لاحتجاج اهل اللسان بالعمومات) في احكام قطعية كقول ابن مسعود رضي الله عنهما ان الحامل المتوفى عنها زوجها تعتد بوضع الحمل لا بابعد الاجلين لان سورة النساء القصرى انزلت بعد الطولى فنسخت بعمومها خصوص الاولى وان من وجه وقول عثمان رضي الله تعالى عنه في تحريم الاختين وطئا بملك اليمين احلتهما ٣ آية وحرمتهما آية ٦ والمحرم راجح ونقل ابو بكر رضي الله تعالى عنه قوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش وقوله نحن معاشر الانبياء لا نورث وامثال ذلك اكثر من ان يحصى لا يقال فهم ذلك بالقرائن لان فتح ذلك الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهرا لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال (فلا يخص) تفريع على كون العام من حيث هو عام قطعيا اي اذا كان العام قطعيا لا يخص (بالظني) سواء كان قياسا او خبرا واحدا لان المخصص عندنا مغير لحكم العام ومغير القطعي لا يكون ظنيا ولهذا شرطنا اتصاله بالعام هذا اذا لم يخصص ابتداء بالقطعي واما اذا خصص به فيجوز تخصيصه بالظني ولا يجب اتصاله به كما سيجيء تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى قال (الشافعي التخصيص) يعني قصر العام على بعض متناولاته سواء كان بكلام مستقل اولا (يحتمل) لانه شائع في العام يعني انه لا يخلو عن التخصيص الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى * ان الله بكل شيء عليم * حتى صار قولنا ما من عام الا وقد خص منه البعض بمنزلة المثل فالعام العاري عن المخصص ظاهرا يحتمل ان يكون مقصورا على البعض بناء على شيوع ذلك التخصيص (وهو) اي الاحتمال (ينافي القطع) الذي ادعيتموه (فيخص) العام لكونه ظنيا (به) اي بالظني (ابتداء) لان التخصيص عنده تفسير لا تغيير كما سيأتي ولهذا جواز تراخيه مطلقا (قلنا) في جوابه (احتمال العام) للتخصيص احتمال (غير ناشئ عن الدليل) اي ليس بمستند اليه فلا ينافي القطعي بالمعنى المراد ههنا فان كان التخصيص بالمعنى المذكور لا يصلح ان يكون دليلا على اقتصار

٣ وهي قوله تعالى وما ملكت ايمانكم الآية فانه يدل على حل وطئ كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطئ اولا بعموم كلمة ما منه

٦ وهي ان تجمعوا بين الاختين فانها يدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطئ بملك اليمين منه

الحكم على بعض المسميات فى عام لم يقارنه مخصص (فاذا اختلفا) تفريع على ايجابه الحكم قطعا عندنا وظنا عند الشافعى اى اذا افاد الخاص حكما مخالفا لحكم العام (تعارضا) اى يثبت بينهما حكم المعارضة عندنا لكونهما قطعيين خلافا للشافعى لان العام الظنى لايعارض الخاص القطعى كما سبق (فان علم التاريخ يخصصه) اى الخاص العام (ان قارنه) فى النزول ان كانا من الكتاب اوالورود ان كانا من الحديث (وينسخه) اى الخاص العام (فى قدر مايتناوله ان تراخى) الخاص سواء كان بينهما عموم وخصوص مطلق اومن وجه الاول نحو قوله تعالى ﴿ واحل الله البيع وحرم الربوا والثانى نحو قوله تعالى ﴿ والذين يتوفون منكم الاية وقوله تعالى ﴿ واولات الاحمال اجلهن الآية على رأى ابن مسعود فان قوله تعالى واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون منكم فيكون ناسخا له فى حق الحامل المتوفى عنها زوجها وفائدة كونه ناسخا لا مخصصا ان العام حينئذ يكون قطعيا فى الباقى لا كالعام المخصوص منه البعض فانه ظنى فى الباقى كما سيأتى وانما اشترط فى التخصيص المقارنة وفى النسخ التراخى لان عمل المخصص بطريق الدفع والتغير والمغير الدافع يجب ان يكون موصولا وعمل الناسخ بطريق التبديل والرفع والمبدل الرافع يجب ان يكون مفصولا متراخيا توضيحه ان التخصيص بيان ان الافراد التى تناولها العام ظاهرا غير داخلة فى الحكم فوجب اتصال المخصص اذ لو تراخى لدخلت تلك الافراد فى الحكم فلا معنى بعده لبيان عدم دخولها فى الحكم والنسخ لبيان ان الافراد الداخلة فى الحكم ايضا الى الآن خرجت عنه من بعد فوجب التراخى لتدخل فى الحكم ثم تخرج (فان قيل يلزم من هذا ان لا يجوز تخصيص كل من القياس وخبر الواحد للعام المخصوص من الكتاب للقطع بتراخيه عنه وسيأتى جوازه (قلنا لم يشترط الاتصال فى مطلق المخصص بل فى المخصص الغير وهو ليس الا من المخصص الاول فان المفهوم من كلام المشايخ ان ما بعده تفسير لاتغير قال شمس الائمة السرخسى ثم اختلفت العلماء فى جواز تأخير دليل الخصوص فى العموم فقال علماؤنا دليل الخصوص اذا اقترن بالعموم يكون بيانا واذا تأخر لم يكن بيانا بل يكون نسخا وقال الشافعى يكون بيانا سواء كان متصلا بالعموم اومنفصلا عنه وانما يبنى هذا الخلاف على الاصل الذى قلنا

مطلق العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا كالخاص وعند الشافعي يوجب الحكم على احتمال الخصوص بمنزلة العام الذي ثبت خصوصه بالدليل فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيهما بيان التفسير لا بيان التغيير فيصح موصولا ومفصولا وعندنا لما كان العام المطلق موجبا للحكم قطعا فدليل الخصوص فيه يكون مغيرا لهذا الحكم من القطع الى الاحتمال فان العام الذي دخله خصوص لا يكون حكمه عندنا مثل حكم العام الذي لم يدخله خصوص (وينسخ) الخاص (به) اي بالعام (ان تقدم) اي الخاص على العام هذا كله ان علم التاريخ (وان جهل حمل على المقارنة) اي مقارنة العام للخاص لا تراخي احدهما عن الآخر لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح فيثبت بينهما حكم المعارضة في متناولهما قال (الشافعي رحمه الله تعالى يخص) اي العام (به) اي بالخاص (مطلقا) اي سواء تقدم او تأخر او جهل التاريخ لقطعية الخاص دونه ورده اتفاق اهل العرف على الدراج زيد في قول المولى لعبده لا تضرب احدا بعد قوله اضرب زيدا (واذا خص) العام (بكلام) احتراز عن العقل نحو خالق كل شئ فان بمجرد العقل يخصص ذاته تعالى منه ومنه تخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع وعن الحس نحو واوتيت من كل شئ فان قيل المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير قلنا معنى تخصيص الحس تخصيص العقل بواسطة الحس واستعانته فلا اشكال وعن العادة نحو لا يأكل رأسا فيقع على المتعارف وعن تفاوت بعض الافراد اما بالنقصان نحو كل مملوك لي كذا حيث لا يقع على المكاتب او بالزيادة كالفاكهة حيث لا يقع على العنب فان كلا منها وان سميناه مخصصا لكنه لا يجعل العام ظنيا في الباقي مطلقا بل ان اقتضى خروج بعض معلوم يكون العام في الباقي قطعيا وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا فان قيل جعل كل منها مخصصا بلا تفرقة بين التراخي وغيره ينافي قولهم ان التراخي نسخ لا تخصيص قلنا لا يتصور التراخي فيما سوى العرف حتى يحتاج الى التقييد بالاتصال وقد ترك التقييد للاعتماد على ما سبق من اشتراط الاتصال في التخصيص (مستقل) احتراز عن الاستثناء والشرط والغاية وبدل البعض فان شيئا منها مع انه لا يسمى عندنا مخصصا لا يجعل العام دليلا ظنيا بل المخرج ان كان معلوما فالعام دليل بلا شبهة كما كان

قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج اواحتماله التعليل وغير المستقل لا يحتمله وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الابعضا اورث ذلك جهالة فى الباقى فلم يصلح للحجية الا ان يبين المراد (موصول) احتراز عن النسخ فانه ايضا مع انه لايسمى تخصيصا عندنا لا يجعل العام ظنيا فى الباقى لان المخرج به ان كان مجهولا يسقط بنفسه ولاتتعدى جهالته الى العام فيبقى كما كان وان كان معلوما يتناول الباقى قطعا لانه لايحتمل التعليل حتى لايعلم قدر المخرج لاستلزامه كون القياس ناسخا كما سيأتى (يكون) ذلك العام المخصوص منه البعض دليلا (ظنيا فيخص) تفريع على كونه ظنيا (بالظنى) من القياس وخبرالواحد لان الظنى يفسر الظنى وقد سبق ان هذا التخصيص تفسير وقد علل كونه ظنيا فيما اذا كان متناوله مجهولا لقوله (لشبه الاستثناء والنسخ فى المجهول) يعنى ان المخصص يشبه الاستثناء بحكمه لانه الدفع وبيان عدم الدخول تحت حكم العام لارفع حكم العام عن البعض بعد ثبوته ويشبه الناسخ بصيغته لاستقلاله وافادته بنفسه فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فى المتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفى حظه من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان متناوله مجهولا عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولاتتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة فى العام وسقوط الاحتجاج به كما فى الاستثناء المجهول فوقع الشك فى سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وعلل كونه ظنيا فيما اذا كان متناوله معلوما بقوله (وصحة التعليل فى المعلوم) يعنى ان المخصص ان كان متناوله معلوما عند السامع يصح تعليله واذا لم تدرك علته فاحتمال التعليل باق على ماهو الاصل فى النصوص واذا ادركت فاحتمال الغيرالقائم لمافى العلل من التزاحم وبعد ما تعينت لايدرى انها فى اى قدر من الافراد توجد وكل هذا يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا وانما عدل من تقرير القوم حيث قالوا وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل فى النصوص المستقلة فيوجب

جهالة فى الباقى اذ لا يدرى كية الخارج فينبغى ان لا يبقى العام حجة ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء فيجب ان يبقى العام على حاله فوقع الشك وهو لا يبطل اصل الحجة بل وصفها وهو القطع لما يرد عليه انكم قائلون بصحة تعليله فيجب ان يحتمل العام عندكم بالتخصيص ولا ينفعكم شبه الاستثناء لانه لا يمنع عندكم التعليل (وقيل يبقى) العام بعد التخصيص (قطعيا) سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا (اعتبارا بالناسخ) فانه لما اشبه الناسخ بصيغته اعتبر حاله بحال الناسخ ان كان مجهولا يسقط بنفسه وان كان معلوما لا يصح تعليله لاستلزامه كون القياس ناسخا فعلى التقديرين يكون العام فى الباقى قطعيا والتخصيص مثله فيكون حكمه ايضا كذلك (وقيل لا يبقى حجة) معلوما كان المخصوص او مجهولا (كالاستثناء المجهول) اما اذا كان مجهولا فظاهر واما اذا كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل ولا يدرى كم خرج بالتعليل فيبقى الباقى مجهولا (وقيل بالقطعية ان علم المخصوص) كالاستثناء المعلوم فان كلا منهما لبيان انه لم يدخل فى الحكم فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لعدم استقلاله لا يقبله والمستثنى منه حجة قطعية فى الباقى فكذا ما فى حكمه (والا) اى وان لم يعلم المخصوص (فبعدم الحجية) كالاستثناء المجهول والحاصل ان القائل الاول اعتبر شبه النسخ فقط والثانى شبه الاستثناء المجهول فقط والثالث شبه الاستثناء المعلوم فى المعلوم والمجهول فى المجهول ونحن اعتبرنا شبه الاستثناء والنسخ فى المجهول وصحة التعليل فى المعلوم (وهو) اى العام (فى الباقى بعد الاخراج) لبعض الافراد لم يقل بعد التخصيص ليشمل غير المستقل والنسخ ايضا (حقيقة مطلقا) لانه حقيقة من حيث التناول للباقى مجاز من حيث الاقتصار على ذلك الباقى وعدم تناوله الافراد المخصوصة كما تناوله اولا (اعلم انهم اختلفوا فى العام المخرج منه بعض الافراد انه حقيقة فى الباقى ام مجاز والثمرة صحة الاستدلال بعمومه فقيل مبنى على اشتراط الاستغراق او الاكتفاء على انتظام جمع من المسميات والصحيح انه خلاف مبتدأ اذ اكثر مشترطى الاستغراق ايضا على انه حقيقة وهو المختار عند شمس الائمة حيث قال دعوى انه يصير مجازا كلام لا معنى له فان الحقيقة ما يكون مستعملا فى موضوعه والمجاز ما يكون معدولا به عن موضوعه واذا كانت صيغة العموم تتناول الثلثة حقيقة كما تتناول

المائة والالف واكثر من ذلك فاذا خص البعض من هذه الصيغة كيف يكون مجازا فيما وراءه وهو حقيقة فيه (ثم قال فان قيل البعض غير الكل من هذه الصيغة واذا كانت حقيقة هذه الصيغة للكل فاذا اريد به البعض كانت مجازا (قلنا ما وراء المخصوص يتناوله موجب الكلام على انه كل لانه بعض بمنزلة الاستثناء فان الكلام يصير عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض واما ما اختاره صاحب التنقيح من انه حقيقة من حيث التناول مجاز من حيث الاقتصار لان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين فضعيف لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيه او غيره فيكون مجازا ﴿ الفاظ العموم ﴾ اعلم ان الفاظ العموم قسمان الاول العام بصيغته ومعناه وهو مجموع اللفظ ومستغرق المعنى سواء كان له واحد من لفظه كالرجال اولا كالنساء الثاني العام بمعناه فقط وهو مفرد اللفظ ومستغرق المعنى ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لابد من تعدد المعنى وهذا القسم اما ان يتناول المجموع لا كل واحد وحيث يثبت الحكم لها انما يثبت لمجموعها في المجموع كالرهط والقوم والجن والانس والجمع او يتناول كل واحد اما على سبيل الشمول بان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم واما على سبيل البدل بان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا هذا ما اختاره صاحب التنقيح (وذهب شمس الائمة وفخر الاسلام الى ان ما خلفه اولا يكون خاصا وهو المختار ههنا كما سيأتي ان شاء الله تعالى (الجمع المعرف) باللام او الاضافة فان الاضافة ايضا تفيد العموم (حيث لاعهد) خارجيا فانه المفهوم من الاطلاق لا العهد الذهني ولا الاعم (اعلم ان الاصل اي الراجح عند علماء الاصول هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني فانه موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لاعهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد

دون نفس الحقيقة من حيث هي هي وقد تمسك ابو بكر رضي الله تعالى عنه حين اختلف بعد رسول الله عليه الصلوة والسلام في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير بقوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش ولم ينكره احد فحل محل الاجماع وايضا اتفقوا على صحة الاستثناء منه وهو دليل العموم واورد ان المستثنى منه قد يكون اسم عدد نحو عندي عشرة الا واحدا او اسم علم نحو كسوت زيدا الا رأسه او مشار اليه نحو صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم واجيب اولا بان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة العموم وباعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر وآحاد هذا الجمع وثانيا بان المراد بقولنا وهو دليل العموم ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم فان المنع عن الدخول يقتضي الدخول لولا المنع فلا بد في الصدر من الشمول واذ ليس فيه حصر ليكون شموله كشمول العشرة للواحد ونحو ذلك وجب استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح الاخراج وثالثا بان المراد بالاستثناء الذي هو دليل العموم استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ نفسه او اصله لا ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة فاندفع ما قيل ان المستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا آحاد (وفي معناه) اي معنى الجمع المعرف وهو الذي يتعلق الحكم بمجموع آحاده لا بكل واحد على سبيل الانفراد وحيث يثبت للاحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال ليس فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه لكنه متناول لجميع الآحاد لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النفل لمجموعهم لا لكل واحد ولو دخل واحد لم يستحق شيئا واما صحة استثناء الواحد منه على الاتصال اذا قيل جاءني القوم الا زيدا فمن جهة ان مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو هو من غير ان يثبت لكل واحد لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج

الاواحدا (و يخصص) كل واحد من الجمع وما فى معناه (الى الثلثة) اختلفوا فى منهى التخصيص فى الجمع فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد وقد صرح به شمس الائمة ان هذا هو الاصل عندنا كما فى الاستثناء واختار الامام فخر الاسلام ومن تبعه من المحققين ان مذهب اصحابنا هو ان العام ان كان جمعا او فى معناه يجوز تخصيصه الى الثلثة (لانها ادناه) فالتخصيص الى مادونهما يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وانما قلنا ان ادنى الجمع الثلثة لان مافوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفى الجمع عن الاثنين مثل مافى الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وايضا يصح جاءنى زيد وعمرو العالمان ولا يصح العالمون وذهب بعض اصحاب الشافعى الى انه اثنان وتمسكوا بوجوه (الاول قوله تعالى ﴿ فان كان له اخوة فلامه السدس ﴾ والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس كالثلثة والاربعة وكذا كل جمع فى المواريث والوصايا (الثانى قوله تعالى ﴿ فقد صغت قلوبكما ﴾ اى قلبا كما اذ ما جعل الله تعالى لرجل قلبين (الثالث قوله عليه الصلوة والسلام الاثنان فمافوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوى فكيف من النبى عليه الصلوة والسلام والجواب عن الاول انه لا نزاع فى ان اقل الجمع اثنان فى باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه يثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع وعن الثانى ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء (وعن الثالث بان النزاع ليس فى ج م ع ومايشتق منه لانه فى اللغة ضم شئ الى شئ وهو حاصل فى الاثنين بالاتفاق وانما الخلاف فى صيغ الجمع وضمائره صرح به ابن الحاجب وغيره ولوسلم فلما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تأويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع فى المواريث استحقاقا وحجبا او فى الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او فى اباحة السفر بهما وارتفاع ما كان منهيا فى اول الاسلام من مسافرة واحدة او اثنين بناء على غلبة الكفار او فى انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبى عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات وههنا

اشكال وهو ان المشايخ لم يفرقوا بين جمع القلة والكثرة حيث حكموا على الاطلاق بان الجمع المعرف يتناول مسميات غير متناهية وان اقله ثلثة وقد فرق بينهما اهل العربية ولاشك ان استمداد الاصول من العربية فكيف تستقيم المخالفة لما تقرر فيها ويمكن ان يقال انهم لم ينكروا الفرق حتى تلزم المخالفة بل بنوا كلامهم على مايستفاد من القرائن بحسب العرف والاستعمال واهل العربية ايضا معترفون به ووجه البناء ان مطمح نظرهم البحث عن احوال الادلة من حيث يثبت بها الاحكام ولاشك ان مبنى اكثر الاحكام العرف والاستعمال لامجرد الاوضاع اللغوية حتى انها ربما تكون مهجورة ملحقة بالمجاز وبهذا ينحل الاشكال الوارد فى الرهط بانه لما كان موضوعا لمادون العشرة ينبغى ان لايكون مستغرقا للافراد الغير المتناهية (وقولهم) اى قول مشايخنا (محلاة باللام) يعنى الجمع المحلى باللام (مجاز عن الجنس) تمسكا بوقوعه فى الكلام كقوله تعالى ﴿ لايحل لك النساء من بعد ﴾ وهى تشمل الواحد فصاعدا كقولهم فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض والمراد الجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد واستغراق فلو حلف لايتزوج النساء اولا يشترى العبيد اولايكلم الناس يحنث بالواحد الا ان ينوى العموم فحينئذ لايحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين تنعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لايصدق قضاء لانه نوى حقيقة لاتثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز (ليس على الاطلاق) خبر قوله (بل) كونه مجازا عن الجنس (فى صور ليس فيها العهد والاستغراق) لانك قد عرفت ان الاصل هو العهد ثم الاستغراق ثم الجنس ولامساغ للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا قالوا فى قوله تعالى لاتدركه الابصار انه للاستغراق لاللجنس وان المعنى لايدركه كل بصر وهو سلب العموم لالايدركه شئ من الابصار ليكون عموم السلب (والمفرد المعرف) باللام او الاضافة وهو معطوف على الجمع المعرف (حيث لاعهد) فانه اصل كما سبق فاذا لم يوجد معهود يصار الى الاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس الماهية كما فى قولنا الانسان حيوان ناطق اوللمعهود الذهنى كما فى اكلت الخبز وشربت الماء (ومافى معناه) كالجمع الذى يراد به الواحد مثل لاتزوج النساء يحنث بالواحدة (وتخص) كل من المفرد ومافى معناه (الى الواحد لانه ادناه)

اى ادنى ما يصدق عليه كل منهما (والنكرة المنفية) اى الواقعة فى موضع ورد فيه النفى بان ينسحب عليها حكم النفى فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء الجنس اوفرد مبهم منه لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فان قيل فحينئذ يكون عمومها عقليا لا وضعيا (قلنا الوضع اعم من الشخصى والنوعى وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفى عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد فى حكم النفى بمعنى عموم النفى عن الاحاد فى المفرد وعن الجموع فى الجمع وهذا معنى الوضع النوعى لذلك فيكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء الجنس اوفرد مبهم منه لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافى ذلك (فان قيل قد صرحوا بانها لم تستعمل الافيما وضعت له بالوضع الشخصى وهو الجنس او الفرد (قلنا لا ضير لان المستعمل فيه نفس النكرة والعموم انما استفيد من وقوعها فى سياق النفى (فان قيل اذا افاد العموم بالوضع النوعى هلا يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع النوعى (قلنا لا لان الوضع النوعى قسمان احدهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه له كالحكم بان كل اسم آخره الف او ياء مفتوح ماقبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مداول ما الحقت باخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام او الاضافة فهو لجميع تلك المسميات وكل نكرة وقعت فى سياق النفى فهو لنفى جميع الافراد الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقايق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمشتقات والمركبات وثانيهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه لا بمعنى انه يفهم منه بواسطة هذا التعين بل بمعنى انه يفهم منه بالقرينة حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ فى المعنى المجازى لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومنه مجاز لتجاوزه المعنى الاصلى فلفظ الاسود مثلا فى قولنا رأيت الاسود من حيث قصد به الشجاع مستعمل فى غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له

حقيقة نحو لا اضرب رجلا (او حكما) كما اذا وقع فى سياق النهى والاستفهام الانكارى والشرط المثبت فانه وان كان خاصا بصورته مطلقا لكنه عام بمعناه ان قصد المنع نحو ان ضربت رجلا فكذا اذ معناه لا اضرب رجلا اما ان قصد به الحمل نحو ان قلت حربيا فلك كذا فخاص والنفى بالعكس ٧ نحو ان لم اضرب فاسقا وان لم تقتل مسلما نجوت من القصاص اعلم انى لم اعد النكرة الموصوفة بصفة عامة من الفاظ العموم لان القائلين بعمومها لم يشترطوا فى العموم الاستغراق صرح به صاحب التلويح فى مباحث الاستثناء (والاعادة) اى اعادة النكرة او المعرفة (بالمعرفة) سواء عرفت باللام او الاضافة (تقتضى الاتحاد) بين مدلولى الاول والثانى لان الظاهر المتبادر حينئذ هو العهد (و) الاعادة (بالنكرة) تقتضى (التغاير) بين المدلولين لانه الاصل ولا موجب للعهد والاتحاد فحصل اربع صور اعادة المعرفة معرفة والنكرة معرفة والنكرة نكرة والمعرفة نكرة والاصل فى الاوليين الاتحاد وفى الاخريين التغاير (الالمانع) كما تغايرت المعرفتان فى قوله تعالى ۞ وانزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ۞ والنكرة والمعرفة فى قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله تعالى انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا واتحدت النكرتان فى قوله تعالى ۞ وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله واتحدت المعرفة والنكرة فى قوله انما الهكم اله واحد (ومن) فانهما موضوعة (لذوات من يعقل وعامة) لهم غير معتبر فى عمومها الانفراد كما فى كل ولا الاجتماع كما فى جميع (قطعا ان كانت شرطية او استفهامية) فان معنى من جاءنى فله درهم ان جاءنى زيد وان جاءنى عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من فى الدار ازيد فى الدار ام عمرو الى غير ذلك فعدل فى الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر (لا) ان كانت (موصولة او موصوفة) فانهما حينئذ لا تكون عامة قطعا اما اذا كانت موصوفة فلانها فى المعنى نكرة واما اذا كانت موصولة فلانها قد تكون للخصوص وارادة البعض كما فى قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد فى الموضعين بعض مخصوص من المنافقين الا ان الضمير جمع تارة نظرا الى تعددهم معنى وافرد اخرى نظرا الى اللفظ فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفى فى العموم بانتظام جمع من المسميات (ولذا) اى ولكون من الشرطية

٧ المراد بالعكس مجرد ان النفى ههنا عام بصورته خاص بمعناه مع قطع النظر عن تفصيل السابق فان كلا من الفاسق والمسلم عام بصورته خاص بمعناه وان كان الشرط فى الاول للحمل وفى الثانى للمنع فان معنى الاول اضرب فاسقا البتة ومعنى الثانى ان قتلت مسلما اقتص منك منه

عامة قطعا (سويا) اى ابو يوسف ومحمد (بين من شاء من عبيدى عتقه فهو حر ومن شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فى العموم) حيث قالا اذا شاء العبيد فى الصورة الاولى عتقهم عتقوا واذا شاء المخاطب فى الصورة الثانية عتق الكل عتقوا عملا بعموم من ولم يجعلا كلمة من فى الصورة الثانية للتبعيض (و) لذا ايضا (راعاه) اى راعى ابو حنيفة رحمه الله تعالى العموم فى الصورتين (ما) دام (امكن) العموم اما فى الاول فلانه قال يعتق كل عبد شاء واما فى الثانية فلانه قال يعتقهم الا واحدا فهو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى (لان) من الشرطية وان كانت للعموم قطعا الا ان (من) موضوعة (للتبعيض) وحقيقة فيه لما تقرر فى موضعه فلا تكون حقيقة فى غيره دفعا للاشتراك ولا ينافى هذا قول ائمة العربية ان اصلها ابتداء الغاية اى الدخول على مبدأ المسافة لان المبدأ فى الحقيقة بعض المذكور فلا يخرج عن التبعيض (ففى) صورة (اضافة المشية الى العام) يعنى من وهى الصورة الاولى يرجح العموم فصرفت كلمة من عن معنى التبعيض (وحملت على البيان) فيعتق كل من شاء بالضرورة (وفى) صورة اضافة المشية الى (الخاص) كالمخاطب فى من شئت (يعتبر الخصوص معه) اى مع العموم فيتناول بعضا عاما وذلك فى ان يتناولهم الا واحدا واما حمل قوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجى من تشاء منهن على العموم وان اضيفت الى الخاص فلقرينة قوله تعالى واستغفر لهم الله وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فان كلا منهما يرجح العموم وكون من للبيان (وتخص) اى تكون من خاصا غير معدود من الفاظ العموم (اذا لحقه) لفظ (اولا) قال فى السير الكبير اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل رجلان معا لم يستحق واحد منهما شيئا لان الاول اسم لفرد سابق فاذا وصل بكلمة من وهو تصريح بالخصوص يرجح معنى الخصوص فيه لا يستحق النفل الا واحد دخل سابقا على الجماعة (وما كمن) فى انها اذا كانت شرطية او استفهامية عام قطعا لا ان كانت موصولة او موصوفة وفى انها تكون خاصا اذا لحقها اولا (لكنه) اى ما (لصفات من يعقل وذات غيرهم) كذا فى اصول شمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهما وفى التلويح هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل ففى قوله تعالى

* فاقرؤا ما تيسر من القرآن * يجب ان يقرأ جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قوله ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ماثبت بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا (ويتناولان) اى ماومن (المذكر والمؤنث وان كان اللفظ مذكرا) اى ضمير المذكر لان ذلك بالنظر الى ظاهر اللفظ للاجماع في من دخل داري فهو حر على عتق الجواري الداخلات (ويستعار احدهما للآخر) اما استعارة من لما فكقوله تعالى * فمنهم من يمشي على بطنه * واما العكس فكقوله تعالى * والسماء وما بناها (والذي يعمهما) اى العقلاء وغيرهم (واين وحيث لتعميم الامكنة) قال الله تعالى * اينما تكونوا يدرككم الموت * وقال الله تعالى * اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم * ولذا لو قال لامرأته انت طالق اين شئت اوحيث شئت يقتصر على المجلس لانه ليس في لفظه ما يوجب تعميم الاوقات (ومتى للاوقات) اى لتعميمها واذا لو قال انت طالق متى شئت لم يتوقف ذلك بالمجلس (وكل لشمول الافراد) اى للدلالة على شمول الحكم لافراد ما اضيفت اليه (او) لشمول (الاجزاء) قال في مغنى اللبيب كل اسم موضوع لاستغراق افراد المنكر نحو * كل نفس ذائقة الموت * والمعرف المجموع نحو * وكلهم آتيه * واجزاء المفرد المعرف نحو كل زيد حسن فاذا قلت اكلت كل رغيف لزيد كانت لعموم الافراد واذا اضفت الرغيف الى زيد كانت لعموم اجزاء فرد واحد ومن ههنا وجب في قراءة غير ابي عمرو وابن ذكوان * كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار * بترك تنوين قلب نقدير كل بعد قلب ليعم افراد القلوب كما عم كل اجزاء القلب (وهي تلي الاسماء) لا الافعال حيث يقال كل رجل ونحوه ولا يقال كل يضرب (وتعمها صريحا و) تعم (الافعال ضمنا) اى في ضمن تعميم الاسماء حتى لو قال كل امرأة اتزوجها كذا تطلق كل امرأة يتزوجها على العموم ولو تزوج امرأة مرارا تطلق في المرة الاولى دون الثانية لانها توجب العموم فيما دخلت عليه وهو الاسم لا الفعل (وكلما بالعكس) فانها تلي الافعال وتعمها صريحا والاسماء ضمنا حتى لو قال كلما تزوجت امرأة وكذا فتزوج امرأة مرارا تطلق في كل مرة (وقد يصرف) اى كلمة كل (الى الواحد فيما لا يعلم منتهاه) كقوله لفلان على كل درهم يلزمه درهم قال في الكافي من استأجر دارا كل شهر بدرهم فالعقد صحيح

في شهر واحد فاسد في بقية الشهور لانه لايمكن تصحيح العقد على جملة الشهور لجهالتها وعلى ما بين الادنى والكل لعدم اولوية بعضها فتعين الادنى وهذا معنى قولهم ان كلمة كل اذا دخلت على ما لايعرف منتهاه يراد به ادناه وانما قال (عما يجري فيه النزاع) كالبيع والاجارة والاقرار ونحو ذلك احتراز عن نحو ان يقال كل امرأة ازوجها فهي كذا حيث لايراد واحدة منهن بل يشمل الحكم كل واحدة صرح به في الكافي ايضا في اوائل البيوع (وتخص) اى كلمة كل (اذا الحقها) لفظ (اولا) حتى اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة على التعاقب فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق واما استحقاق كل واحد منهم النفل الكامل فيما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا ودخل عشرة معا فلانه قطع النظر في كل منهم عن الآخر فصار كل اول بالقياس الى المتخلف الذي يقدر دخوله بعد فتح الحصن بخلاف ما اذا قال من دخل اولا فدخل عشرة معا حيث لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء كما سبق (وجميع للشمول على) سبيل (الاجتماع) دون الانفراد حتى لو قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا فلهم نفل واحد لان لفظ جميع الاحاطة على سبيل الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس ولما ورد ههنا اشكال وهو ان جميعا لو كان للشمول على سبيل الاجتماع لكان حقيقة فيه ومجازا في المنفرد فلا يصح جمعهما في ارادة واحدة والحال انهم صرحوا بانهم لو دخلوا في الصورة المذكورة فرادى يستحق الاول اجاب عنه بقوله (وهو) اى لفظ جميع (في) قولنا جميع (من دخل) هذا الحصن (اولا) فله من النفل كذا ليس بجرى على حقيقته اعني الشمول على سبيل الاجتماع حتى يلزم من استحقاق الفرد الاول في الدخول فرادى الجمع بين الحقيقة والمجاز للقرينة السائغة من ذلك وهو ان الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا بل هو (مستعار) لالمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مستعار (للسابق) في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز قيل لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل بدلالة النص لكفى ورد بان المفهوم بدلالة

النص ينبغي ان لا يبطل حقيقة المنطوق وههنا يبطل الانفراد حقيقة الجمع (اللفظ الوارد بعد سؤال اوحادثة ان لم يكن مستقلا) وهو مالا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب اومنفي استفهاما اوخبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما اوخبرا فعلى هذا لا يصح بلى فى جواب اكان لى عليك كذا ولا يكون نعم فى جواب اليس لى عليك كذا اقرارا الا ان المعتاد المعتبر فى احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما مقام الاخر فيكون اقرارا فى جواب الايجاب والنفي استفهاما اوخبرا (اوكان) مستقلا لكن كان (جوابا قطعا) نحو سهى فسجد وزنى ماعز فرجم فان السجدة انما هى للسهو والرجم انما هو للزنا قطعا (او) كان جوابا (ظاهرا فجواب) نحو ان تغديت فكذا فى جواب تعال تغد معى ونحو ان اغتسلت فكذا بعد ما قيل تعال اغتسل الليلة من الجنابة فلا يحنث فى الاول بالتغدى لا معه ولا فى الثانى بالاغتسال لا فيها اوفيها لا عنها الا عند زفر فانه عممه عملا بعموم اللفظ (قلنا خصصته دلالة الحال عرفا كما ينصرف الشراء بالدرهم الى نقد البلد (وان كان الظاهر الابتداء فابتداء) لا جواب وذلك بان يشمل على الزائد على قدر الجواب كقوله عليه الصلوة والسلام لما سئل عن بئر بضاعة خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير طعمه اولونه اوريحه وقوله عليه الصلوة والسلام حين رأى شاة ميتة ايما اهاب دبغ فقد طهر وقوله ان تغديت اليوم فكذا فى جواب تعال تغد معى فانه يجعل مبدأ حتى يحنث بالتغدى فى ذلك اليوم مطلقا وانما حمل على الابتداء اعتبارا للزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء للحال المبطنة الخفية وفى حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال وهذا معنى ما قال مشايخنا ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافى عموم اللفظ ولا يقتضى اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة فى حوادث واسباب خاصة من غير قصرلها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب (وان قال) المتكلم فيما يكون الظاهر الابتداء (عنيت الجواب صدق ديانة) لانه نوى ما يحتمل اللفظ (لا قضاء) لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه (حكاية)

الفعل المثبت (لاتعم) لاخلاف فى ان الفعل المنفى اذا حكى يعم لانه نكرة فى سياق النفى واما الفعل المثبت فالصحيح ان حكايته لاتعم لا ازمان والاقسام كصلى النبى فى الكعبة الفرض والنفل ولاجهات وضع اللفظ كصلى بعد غيبوبة الشفق الاحمر والابيض الاعند من يقول بعموم المشترك ولاجهات وقوع الفعل نحو كان يجمع بين الظهر والعصر لجمعهما فى وقت الاولى والثانية (لانه) اى الفعل (نكرة فى) سياق (الاثبات) فلايعم (بل) يقع ذلك الفعل على صفة معينة فيكون (فى معنى) اللفظ (المشترك) فيتأمل فى وجوهه (فان ترجح البعض) من تلك الوجوه (فذاك والا) اى وان لم يرجح بل يثبت التساوى بينهما (فالبعض) من تلك الوجوه ثابت (بفعله و) البعض (الباقى) ثابت (بالقياس عليه) اى على البعض الثابت بفعله نظيره صلى النبى عليه الصلوة والسلام فى الكعبة فقال الشافعى لايعم ويحمل على النفل لا الفرض احتياطا اذ يلزم استدبار بعض الكعبة (قلنا الفرض يشارك النفل ويساويه فى امر الاستقبال والاستدبار فاذا جاز فيه استدبار البعض جاز فى الفرض ايضا قياسا عليه قوله بخلاف الحكاية مرتبط بقوله حكاية الفعل المثبت لاتعم يعنى ان تلك الحكاية لاتعم بخلاف حكاية النقل (بلفظ ظاهره العموم) نحو نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار فانه يحمل على كل غرر وكل جار خلافا للاكثرين (لان العدل) الذى لايظن به الكذب لكونه صحابيا (العارف) بوضع اللفظ وجهة دلالته على المعنى المراد (لا ينقله) اى الفعل (عاما) بلفظ ظاهره العموم (الابعد علمه بعمومه) فان قيل يحتمل انه كان خاصا وظن الراوى العموم فحكاه كذلك (قلنا الظاهر لا يترك بمجرد احتمال خلافه والا فلايصح به الاستدلال لانه لايخلو عن الاحتمال (واعلم ان بين هذه المسئله وبين مسئله الاولى فرقا ظاهرا وهو انها فيما ليس فى ظاهر اللفظ دليل العموم كلام الاستغراق ونحوه بخلاف هذه المسئله ﴿ الجمع المذكور بعلامة الذكور) نحو المؤمنين وفعلوا (يختص بهم) اى بالذكور (الاعند الاحتلاط) بالاناث فانهم اذا اختلطوا بالاناث تشارك لفظ الجمع المقارن بعلامة الذكور الذكور اصالة والاناث تبعا بطريق التغليب عرفا ما اولا ملقاة الاستعمال كا دخلن فى ادخلوا الباب سجدا نساء بنى اسرائل وفى اهبطوا حواء مع آدم عليهما السلام وابليس (فان قيل صحة الاطلاق

لاتستدعى كونه حقيقة قلنا الاصل فى الاستعمال هو الحقيقة (لا يقال حقيقة فى الرجال خاصة اجماعا والمجاز اولى من الاشتراك (لانا نقول ان اريد كونه حقيقة لغة اوعرفا عند الانفراد فسلم ولكن الكلام ليس فيه وان اريد عرفا عند الاختلاط فممنوع واما ثانيا فلمشاركتهن اياهم فى نحو احكام الصوم والصلوة وغيرهما وان وردت بالصيغ التنازع فيها (فان قيل يدخلن بدليل خارجى ولذا لم يدخلن فى الجهاد والجمعة ونحوهما (قلنا الاصل عدمه بل الاستثناء فيما لايشاركهن يحتاج اليه واذا دل دليل على التناول لولاه (و) الجمع المذكور (بعلامة الاناث نحو المسلمات وفعلن (يختص بهن) ولايتناول المذكور اصلا ادلا وجه للتبعية ههنا (فى) قول المستأمن (امنونى على بنى وله الفريقان) اى البنون والبنات (يتناولهما) اى الفريقين (الامان) لتناول اللفظ اياهما (لا فى بناتى) اى لايتناولهما الامان فى قوله امنونى على بناتى اذ لا وجه للتبعية ثم لما فرغ من مباحث العام شرع فى مباحث المشترك فقال ﴿ واما المشترك ﴾ اى المشترك فيه لان المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه فخفف الفيه لكثرة الاستعمال ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحا لما اشترك فيه المعانى (فما) اى لفظ (وضع) اى عين للدلالة على معنى بنفسه (وضعا كثيرا) المراد به مايقابل الواحد فيعم الوضعين ايضا (لمعنيين فصاعدا) فخرج المنفرد اى الاسماء المنفردة المعانى عاما كان او خاصا وهو ظاهر والمجاز ادلاوضع فيه بهذا المعنى (بلا نقل) من معنى الى الآخر سواء كان بينهما مناسبة اولا فخرج المنقول فاطرد الحد على المحدود (وحكمه التوقف) للتأمل (ليترجح) المعنى (المراد) من بين المعانى حتى لولم يترجح باب انسد باب ترجيحه يكون المشترك مجملا لاينال المراد به الابيان من المجمل كما سيأتى ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لايجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين اوالمعانى من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجيح احدهما اورد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك فى معنييه فصاعدا فقال (ولاعموم له) خلافا لبعض الشافعية وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بالمشترك فى استعمال واحد كل واحد من معنييه اومعانيه بان تتعلق النسبة بكل واحدمنهما لابالمجموع من حيث هومجموع اذا امكن اجتماعهما كالعين على مولاك وان كانا متضادين نحو رأيت الجون اى الاسود والابيض واقرأت

هند اى طهرت و حاضت بخلاف ثلثة قروء (وافعل فى الامر) والتهديد والندب والاباحة فقيل يجوز وقيل لايجوز ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة مطلقا وقيل مجاز (وعن الشافعى انه ظاهر فى المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد من القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الابقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وقيل يصح لكنه ليس من اللغة (ثم اختلفوا فى الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبنى على الخلاف فى المفرد فان جاز جاز والا فلا (وقيل يجوز فيه وان لم يجز فى المفرد والمختار انه لايستعمل فى اكثر من معنى واحد لا فى المفرد ولا فى الجمع لاحقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلان الوضع لكل واحد منهما بالاستقلال يقتضى انفراد المعنى وعدم اجتماعه مع غيره فان جاز ارادتهما معا وضعا يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد وهو محال واما مجازا فلان استعماله فى كل من المعنيين بطريق المجاز اما بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسب الموضوع له لعلاقة بينهما وهذا جمع بين الحقيقة و المجاز واما باستعماله فى كل منهما على انه معنى مجازى بالاستقلال وسيجىء ان استعمال اللفظ فى معنيين مجاز بين باطل باتفاق ﴿ واما الجمع المنكر فما وضع وضعا واحدا) خرج به المشترك (لكثير غير محصور) خرج به الخاص (بلا شمول) خرج به العام (وحكمه ان يتناول الثلثة واكثر) وسواء كان جمع القلة او الكثرة لانها اقل الجمع مطلقا عرفا كما سبق تحقيقه لا الادنى من الثلثة لانه غير ما وضع له اصلا (حتى لو حلف لاتزوج نساء لايحنث بواحدة وثنتين) اذ لايشملهما لفظ الجمع لما فرغ من اقسام التقسيم الاول شرع فى اقسام التقسيم الثانى فقال ﴿ واما الظاهر فما عرف مراده) ولم يقل ظهر لئلا يتوهم تعريف الشئ بنفسه وان كان المقصود به المعنى اللغوى ولم يقل ما وضح لان الوضوح فوق الظهور (بسماع صيغته) اى بمجرد سماعها سواء كان مسوقا له اولا كما ان المعتبر فى النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص او التأويل اولا وفى المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتمل النسخ اولا وفى المحكم عدم احتمال شئ من ذلك فعلى هذا تكون

الاقسام متداخلة بحسب الوجود متمايزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية
هذا على رأى المتقدمين واما على رأى المتأخرين فالمشهور بينهم انها
اقسام متباينة وانه يشترط فى الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذى يجعل
ظاهرا فيها وفى النص السوق مع احتمال التأويل والتخصيص وفى المفسر
عدم احتمالهما مع وجود احتمال النسخ وفى المحكم عدمه ايضا (وحكمه
وجوب العمل بما عرف) ولا خلاف فيه واما الخلاف فى ايجاب العلم
ايضا فعند البعض لا يوجبه مع وجوب اعتقاد ان مراد الله تعالى منه
حق لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين (قلنا لا عبرة لاحتمال
لا ينشأ عن الدليل كما فى العلوم العادية ولذا قلنا (يقينا) قيل والحق ان كلا
من الظاهر و النص قد يفيد القطع و هو الاصل وقد يفيد الظن وهو
ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل ان اراد الرد على الفريقين
بان الصواب هو التفصيل كما هو المتبادر من قوله والحق فليس بشئ
لان من يقول بافادة القطع انما يقول بانهما من حيث هما يفيدانه كما
فى الخاص والعام لا مطلقا وكذا من يقول بعدمها وان اراد بيان الواقع
فلا مساحة لكنها بعيدة كما لا يخفى (مع احتمال التأويل) ان كان خاصا
(والتخصيص) ان كان عاما والا فلا يكون شئ من الخاص ظاهرا (و) مع
احتمال (النسخ) ايضا سواء كان خاصا او عاما ﴿ واما النص فازداد ظهورا ﴾
اى ظهوره والمراد ظهور المراد به (على) ظهور (الظاهر) متعلق
بقوله ازداد (بمعنى) اى ازدياده بسبب امر (من) جهة (المتكلم) قيل
هو سوق الكلام له لان المسوق له اجلى من غيره و لهذا رجحت العبارة
على الاشارة و فى الكشف انه ليس بشئ لعدم الفرق فى الظهور بين
* وانكحوا الايامى * فانكحوا ما طاب لكم * نعم يفيد قوة للمسوق له هى علة
الترجيح عند التعارض بل هو ضم قرينة نطقية سباقية نحو * مثنى وثلث
ورباع * او سياقية نحو * انما البيع مثل الربوا * تدل على معنى زائد على
مفهوم الظاهر هو المقصود الاصلى بالسوق كبيان العدد فى الاول لان محط
الفائدة هو القيد الزائد والتفرقة وفى الثانى لكونه جواب قول الكفار * انما
البيع مثل الربوا * ورد اولا بان قرينة السوق تمنع احتمال غير المسوق له
فيزداد به المسوق له وضوحا و ثانيا ان القرينة لا تختص بالنطقية و لعلها
حالية (خاصا كان) ذلك النص (او عاما) قال شمس الائمة زعم بعض

الفقهاء ان اسم النص لا يتناول الا الخاص وليس كذلك فان اشتقاق هذه الكلمة من قولك نصصت الدابة اذا حملتها على سير فوق السير المعتاد منها بسبب باشرته فعرفنا ان النص ما يزداد وضوحا بمعنى من المتكلم يظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر عاما كان اوخاصا (غير مختص بالسبب) قال شمس الائمة رحمه الله تعالى قال بعضهم النص يكون مختصا بالسبب الذى كان السياق له فلا يثبت به ما هو موجب الظاهر وليس كذلك عندنا فان العبرة بعموم الخطاب لا لخصوص الاسباب فيكون النص ظاهرا بصيغة الخطاب نصا باعتبار القرينة التى كان السياق لاجلها كقوله تعالى ﴿ احل الله البيع وحرم الربوا ﴾ هذا مثال الظاهر والنص فانه ظاهر فى الاطلاق ونص فى الفرق بين البيع والربوا بالحل والحرمة لان السوق كان لاجله فانها نزلت ردا على الكفرة فى دعويهم المساواة بين البيع والربوا كما قال الله تعالى ﴿ ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا (وحكمه وجوب العمل بما وضح يقينا مع احتمال السابق) يعنى احتمال التأويل والتخصيص والنسخ احتمالا غير ناشئ عن الدليل وقد عرفت انه لاينافى القطع واليقين (وقد يطلق) النص (على مطلق اللفظ) لاستعمال المقال على زيادة ايضاح بالنسبة الى الحال (و) يطلق (على لفظ القرآن والحديث) لان اكثرهما نصوص فيحتمل ان يكون من قبيل المطلق فى مقابلة الاجماع والقياس وهذا اقرب (واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص ببيان التفسير او التقرير) فان ما به ازداد المفسر وضوحا على النص اما ان يكون مسببا عن معنى فى الكلام او فى المتكلم (والاول بيان التفسير بان كان اللفظ مجملا فلحقه بيان قطعى الدلالة اوالثبوت فانسد به باب التأويل فانه لو لم يكن قطعى الدلالة اوالثبوت لا نفتح باب التأويل فان المجمل لايقبله مالم يبين بغير القاطع (والثانى بيان التقرير اما ان يكون عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص اوخاصا فلحقه ما انسد به باب التأويل وسببه ارادة المتكلم لان الكلام ظاهر فى معناه لكن يحتمل ان يراد به غير ظاهره فلحوق البيان به يقطع ذلك الاحتمال (بحيث لا يحتمل) متعلق بقوله ازداد (الا النسخ) دون التأويل والتخصيص الاول (نحو) قوله تعالى (ان الانسان خلق هلوعا) الاية حيث بين بقوله ﴿ اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا ﴾ ونحو الصلوة والزكوة وامثالهما (و) الاول

من الثاني نحو قوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم اجمعون) فان الملائكة جمع عام يحتمل التخصيص فبذكر الكل انسد باب التخصيص وذكر الكل يحتمل التفرق فقطع بقوله اجمعون وصار مفسرا (و) الثاني من الثاني نحو (طلق نفسك واحدة) فان طلق خاص يحتمل التأويل بالثلث فذكر الواحد انسد باب التأويل (وحكمه وجوب العمل به و) وجوب (الاعتقاد) بحكمه (مع احتماله) يعني النسخ (واما المحكم) فما ازداد قوة على المفسر بخلوه عن احتمال النسخ) مأخوذة من احكام البناء وقيل ما ازداد وضوحا عليه والمختار هو الاول لان منع النسخ لا يفيد الوضوح (وحكمه وجوب العمل به و) وجوب (الاعتقاد) بموجبه (بلا احتمال) شيء مما ذكر من التأويل والتخصيص والنسخ (وهو) اي المحكم (اما لعينه اي انقطع احتماله) اي احتمال النسخ (بما يدل على الدوام) والتأبيد كقوله تعالى ؛ ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا * وقوله عليه الصلوة والسلام * الجهاد ماض الى يوم القيمة (او بحسب محل الكلام) بان يكون بحيث لا يقبل النسخ بان يكون مما لا يحتمل التبديل عقلا كالآيات الدالة على صفات الله تعالى وتوحيده والاخبار المحضة الصادرة من الشارع (و) اما (لغيره ان انقطع) احتماله النسخ (بمضي زمان الوحي) فعلى هذا كل من النص والظاهر والمفسر محكم بعد الرسول عليه الصلوة والسلام (وقطعية الكل) من الامور المذكورة (متفاوته) بحسب تفاوت احتمال وعدمه فكلما كان الاحتمال ابعد كانت القطعية اقوى واشد (فيسقط الادنى) في المعارضة (بالاعلى) فيها فالظاهر يسقط بالنص والنص بالمفسر والمفسر بالمحكم (عند التعارض) متعلق بيسقط مثال تعارض الظاهر مع النص من الكتاب قوله تعالى * والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين * نص بان مدة الرضاع حولان وقوله تعالى * وحمله وفصاله ثلثون شهرا * ظاهر في ان مدته حولان ونصف لانها سيقت لمنة الوالدة على الولد فترجحت الاولى ومن السنة قوله عليه الصلوة والسلام للعرنيين اشربوا من ابوالها والبانها ظاهر في احلال شرب ابوال الابل لان سوقه لبيان الشفاء وقوله عليه الصلوة والسلام استنزهوا عن البول نص في وجوب الاحتراز فهذا راجح ولهذا لم يجوز الامام شربه ولو للتداوي ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه الصلوة والسلام المستحاضة

توضأ لكل صلوة نص يحتمل التاويل باستعارة اللام للتوقيت وقوله
عليه الصلوة والسلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيه فيرجح
عليه ومثاله تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى * واشهدوا ذوى
عدل منكم * فان ذوى عدل مسوق لمقبولية الشهادة لانها فائدة العدالة
ووجوب قبولهما منهم بالابلاغ فهو نص فيهما ومفسر لا يحتمل غير
قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وقوله
تعالى * ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا * المقتضى لعدم القبول من المحدود
فى القذف وان تاب وعدل محكم فى رده اذلا يحتمل النسخ للتأبيد فرجح
واعترض بانا لا نسلم ان الاول مفسر كيف والامر يحتمل الايجاب
والندب وقد خص منه الاعمى والعبد ولا نسلم ان الاشهاد انما يكون
للقبول فانه قد يحتمل لغيره كشهادة العميان والمحدودين فى القذف
فى النكاح (واجيب بان المشهد به المفسر ذوى عدل لا غير واحتمال
المجاز الذى فى الامر والتخصيص الذى فى مجرور منكم لا ينافيه
والعدالة تقصد للقبول لا للتحمل وهذا لان كون الكلام مفسرا لايكاد
يوجد لاسيما فى كلام الشارع لانه ان كان خبرا فمحكم وان كان انشاء فلكل
نوع منه دلالات مجازية وكذا كونه محكما كالنهى فى لا تقبلوا فالتحقيق
يقتضى ان يكون التقابل لهما لقيد من الكلام لا لمجموعه كالمفعول
فى اقتلوا المشركين كافة والا فاحتمال ان يراد بالقتل الضرب الشديد
مجاز او احتمال الامر للمعانى المجازية باق فكيف يكون مفسرا (اذا تساويا)
اى الادنى والاعلى وهو قيد لقوله فيسقط (رتبة) بان يكونا متواترين
اومشهورين اوخبرى واحد فلا يرجح نص خبر الواحد على ظاهر الكتاب
كما فى قوله تعالى * حتى تنكح زوجا غيره * فانه ظاهر فى انهما ناكحة نص
فى ثبوت الحرمة الغليظة وقوله عليه السلام لانكاح الا بولى وان كان نصا
فى اشتراط الولى المنافى لكونها ناكحة لا يقوى على معارضة ذلك الظاهر وعلى
هذا فقس * واما الخفى * لما فرغ من اقسام الظهور شرع فى اقسام الخفاء
ولما كانت هذه الاقسام متباينة بلا خلاف عرف كلا منهما بحيث لا يتناول
الآخر فقال (فالخفى مراده يعارض غير الصيغة) فان قيل ينبغى ان يكون
الخفى ما خفى المراد منه نفس الصيغة حتى يصح مقابلته للظاهر الذى
ظهر المراد منه بنفسها (قلنا الخفاء بنفسها فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفى

مايكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر (كالسارق) فان لفظ السارق خفي (في) حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسميهما (وحكمه اعتقاد حقية المراد) من اللفظ الخفي (ثم النظر في ان اختفاءه) اي اختفاء اللفظ فيما خفي فيه (لمزية) اما خفي فيه على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي يتعلق به الحكم (فيشمله) اللفظ ويثبت في حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع (اونقصان) لما خفي فيه عما هو الظاهر فيه في ذلك المعنى (فلايشمله) اللفظ ولايثبت الحكم في حقه كالنباش فانه ناقص عن السارق في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع ﴿ واما المشكل فما خفي مراده بحيث لايدرك ﴾ ذلك المراد (الا بالتأمل) والنظر يسمى به لدخوله في اشكاله وامثاله وهو قسمان لان ذلك الخفاء (اما بغموض في المعنى) المراد ودقة فيه نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لايفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لايفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا بالوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الطهارة الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على المبالغة لاقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم فان قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا لكنه مشتبه في حق داخل الفم والانف كالسارق فيكون خفيا (قلنا لا نم انه معلوم فانه عبارة عن غسل جميع ظاهر البدن وفيه غموض لايدرك قبل الطلب والتأمل انه هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه هذا والاحسن ان يجعل منشأ الاشكال المبالغة المستفادة من الاطهار فانه يحتمل ان يكون من جهة الكيفية بان يجب الدلك كما ذهب اليه مالك وان يكون من جهة الكمية بان يجب غسل ما هو ظاهر من وجه فبعد ما نظر في المحامل وتأمل ظهر ان المراد هو الثاني هذا وضح الاشكال اندفع الاشكال (او) ذلك الخفاء (لاستعارة بديعية) لايطلع على مرادها الابعد دقة نحو قوارير من فضة ان تكونت منهما وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير

وشقيقها فاستعيرت القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلت من الفضة مع انها لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة (وحكمه اعتقاد حقية المراد ثم الطلب) اى النظر فى محامله (ثم التأمل) اى التكلف فى الفكر (ليظهر المراد) الداخل فى اشكاله وامثاله ﴿ واما المجمل فما خفى مراده بحيث لايدرك الا ببيان يرجى) لكن اغترب عن وطنه بحيث انقطع اثره ولهذا سمى مجملا لان الاجمال فى اللغة الابهام وقوله يرجى احتراز عن المتشابه فان بيانه لايرجى (فان قيل اذا نزلت آية لا يعلم معناها بالتأمل لايمكن ان يعلم ان بيانها هل يرد فيرجى فيحكم بكونها مجملا اولا يرد فلا يرجى فيحكم بكونها متشابها (اجيب عنه بانه لابد ان ينظر فيها انها هل تتعلق بكيفية العمل ام لا فان كانت من الاول يرجى بيانها قطعا لان العمل بدون البيان محال والافلا (وهو) اى المجمل انواع ثلثة (لانه اما ان لايفهم معناه لغة) وسببه غرابة اللفظ كالهلوع مثلا (او) فهم ذلك المعنى لكنه (لم يرد) بل اريد معنى آخر وسببه ابهام المتكلم كالربوا والصلوة والزكوة (او) ذلك المعنى اللغوى (متعدد) والمراد واحد منها (و) لم يمكن تعيينه اذ (لاترجيح) لاحدهما على الاخر كما فى المشترك وسببه اما تعدد الواضع اوالغفلة عن الواضع الاول ان كان الواضع غيره تعالى (وحكمه اعتقاد حقية المراد والتوقف الى بيان المجمل) ما اراد بالمجمل (ثم الطلب ثم التأمل ان احتاج) المجمل اليهما بعد البيان حتى اذا لحقه من اول الامر بيان شاف لايحتاج اليهما (وهو) اى بيان المجمل (تفسير ان شفى) وافاد القطع بحيث لايبقى بعده شبهة ولا احتمال كتفسير الصلوة والزكوة (وتأويل ان افاد الظن) بالمراد كبيان مقدار مسح الرأس بحديث المسح على الناصية فان الكتاب مجمل عندنا فى حق المقدار وقد لحقه بيان يفيد الظن فكان مأولا ولهذا لايكفر جاحد هذا الحكم وان سمى فرضا بواسطة استناده الى الكتاب (والا) اى وان لم يفد البيان الظن ايضا (فالاجمال ينقلب الى الاشكال) فان البيان اذا لم يفد الظن بالمراد يحتاج اولا الى الطلب والنظر فى المحتملات ثم الى التأمل فى استخراج المراد منها فيكون مشكلا ثم اذا استخرج يكون مأولا كالربوا فانه محلى باللام فيستغرق جميع انواعه والنبى عليه الصلوة والسلام قد بين الحكم فى الاشياء الستة من غير حصر بالاجماع فبقى مشكلا فيما وراء الستة ثم لما استخرج المراد وحكم

بان علته هي القدر والجنس صارا مأولا (واما المتشابه فما انقطع رجاء معرفة مراده) اى للامة اما النبي عليه الصلوة والسلام فربما يعلمه باعلام الله تعالى كذا قيل (وهو) نوعان الاول (متشابه اللفظ ان لم يفهم منه شئ كمقطعات اوائل السور) نحو طه ويس وسميت بالمقطعات لانها اسماء حروف يجب ان يقطع كل منها عن الآخر في التكلم وتسميتها حروفا باعتبار مدلولاتها الاصلية اولان الحروف قد تطلق على الكلمة وقيل انها ليست من المتشابه بل تكلم بالرمز لتأويل بعض السلف اياها من غير انكار من الباقين والاكثرون على الاول (و) الثاني متشابه (المفهوم ان استحال ارادته) اى ارادة ذلك المفهوم (كالاستواء) المفهوم من قوله تعالى الرحمن على العرش استوى (واليد) المفهوم من قوله تعالى يد الله فوق ايديهم (وحكمه اعتقاد حقية المراد والامتناع عن التأويل) هذا طريق السلف ومذهب عامة اهل السنة من مشايخ سمرقند واختيار الامامين فخر الاسلام وشمس الائمة ومن تبعهما حتى حكموا بان السؤال عنه بدعة (فان قيل فعلى هذا لاوجه لعده من اقسام النظم من حيث يعرف به الحكم الشرعي اذ لا يعرف به حينئذ حكم اصلا (اجيب بان هذا القسم انما ذكر في المتن استطرادا من ضرورة انجرار التقسيم اليه فلا يلزم افادته الحكم وقد يجاب بانا لا نسلم ان معرفة الحكم متوقفة على معرفة المعنى بل يثبت به معرفة ان لله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين مثلا اقول هذا على تقدير صحته لايتناول بعض انواع المتشابه فليتأمل (بناء على لزوم الوقف على الا الله) الدال على تأويل ان المتشابه لايعلمه غير الله تعالى ورجحت هذه القراءة على قراءة الوقف على والراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تأويل المتشابه بوجوه الاول قراءة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ان تأويله الاعند الله والراسخون في العلم برفع الراسخون الثاني انها توجب تخصيص المعطوف بالحال لان قوله يقولون حال من الراسخون فحسب وذلك غير جائز الثالث ان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل ومدح الراسخون بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اى لاتجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فيتبعون المتشابه الرابع انه اليق بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فريقين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين

بقوله تعالى فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله تعالى والراسخون فى العلم يقولون امنا به اى صدقنا بحقيته سواء علمناه اولم نعلمه هو من عندالله الخامس انها توجب ان يكون يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ اى هم يقولون والحذف خلاف الاصل واجيب عن الاول اما اجمالا فبانه منقوض بالرسول عليه الصلوة والسلام فانه يعلم المتشابه عندكم صرح به الامام فخر الاسلام فى باب تقسيم السنة فى حق النبى عليه السلام واما تفصيلا فان قراءة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه لاتدل على وجوب الوقف على الله لجواز ان يكون رفع الراسخين من قبيل الميل مع المعنى كان قول الشاعر * ومن جوده ابياض للناس لم يدع * من المال الا مسحتا او مجلف * على ان قراءة الآحاد لاتعارض الدلائل القطعية ولوسلم فلنا لكن معناه انه لا يعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه لا انه لايعلمه احد اصلا لجواز ان يعلمه بالهام الحق كما فى الغيب فان الله تعالى قد خصه بعلمه تعالى مع ان الانبياء والاولياء يعلمونه بالهامه وعلى ان الوقف لاينافى العطف اذ القراء اطبقوا على ان الوقف بين التابع والمتبوع جائز (اقول لاضعف فيما ذكر اجمالا وتفصيلا اما الاول فلان كلام فخر الاسلام ثمه انما هو على رأى المتأخرين بدليل ما قال فى اول كتابه وعندنا لاحظ للراسخين فى العلم من المتشابه الا التسليم على ان اعتقاد حقية المراد عند الله تعالى وان الوقف على قول الا الله واجب (واما الثانى فلان حمل الرفع على الميل مع المعنى ميل عن سواء السبيل لانه خلاف الظاهر ولاضرورة تدعواليه مع وجود قراءة لزوم الوقف ودعوى قطعية تلك الادلة غير مسلم عند الخصم لانها شبه فى زعم لادلائل وحمل معناه على انه لايعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه تقييد للمطلق بلا قرينة بخلاف الغيب فان الاستثناء فى قوله تعالى * الا من ارتضى من رسول يدل على التقييد والوقف وان لم ينافى العطف فلزومه لاينافيه والكلام فى لزومه لافيه وعن الثانى ان ذلك التخصيص جائز حسب ليس مثل قوله تعالى * ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة * وعن الثالث انه تعالى ما ذمهم مطلقا بل الذين اتبعوا المتشابه ابتغاء تأويل الفاسد الذى يستلذه هواهم ويميل اليه طبعهم كالمجسمة مثلا (اقول الذى ذمهم

من ظاهر النظم انه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل مطلقا كما زعم من اتبعه ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر من غير تأويل ويؤيده ماروى عن عايشة رضى الله تعالى عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هذه الاية فقال اذا رأيتم الذين يتبعون ماتشابه منه فاولئك الذين سماهم الله فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين متابع ومتابع فيتناول الجميع وروى عنها ايضا ان النبى عليه الصلوة والسلام لم يفسر من القرآن الاآيات علمهن جبرائيل عليه السلام فمن قال انا افسر الجميع فقد تكلف ما لم يتكلف الرسول عليه الصلوة والسلام (وعن الرابع بانه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون فى العلم (وعن الخامس ان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ (وان جوزه) اى تأويل المتشابه (المتأخرون) وهو مذهب العراقيين وائمة التفسير واختيار المعتزلة قالوا اولا والخطاب بما لا يفهم لا يليق بالحكيم كخطاب من لايفهم فيه بحث لانه انما لا يليق به اذا قصد به تفهيم المخاطب كما اذا تعلق بالعمل واما اذا كانت الحكمه شيئا آخر فلا وقالوا ثانيا لولم يكن للراسخ حظ فى العلم بالمتشابه سوى ان يقول امنا به كل من عند ربنا لم يكن له فضل على الجهال لانهم يقولون كذلك فيه بحث لانه لوسلم انتفاء فضل الراسخين على غيرهم من هذا الوجه لكن لا يلزم انتفاؤه مطلقا وهو المحذور وذلك لان لهم ان يستنبطوا الاحكام بطرق دقيقة دون غيرهم وكفى به فضلا على غيرهم [illegible] ما من آية الا وقد تكلم العلماء فى تأويلها من غير نكير من احد [illegible] على عدم وجوب التوقف فى المتشابه (واجيب بان التوقف [illegible] السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه فى آرائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم فى المتشابه ابطالا لاقراءهم وبيانا لفساد تأويلهم (ورد بان ذلك كان فى القرن الاول والثانى حتى نقل تأويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنه انه كان يقول الراسخون يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والا [illegible] كما في تأويله ظاهرا لا حقيقة فبهذا يمكن ان يدفع نزاع الفريقين (ورد بان هذا لا يختص بالمتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه [illegible]

عجائبه ولاتنتهي غرائبه فاني للبشر الغوص على اخراج لآليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن هذا قيل انه معجز بحسب المعنى ايضا (وفائدة التنزيل) اى تنزيل المتشابه (على) رأى (الاول) انما هى (ابتلاء الراسخين) هذا جواب عما يرد ان الخطاب بما لايفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا فلا يليق بشان الحكيم تعالى وتقدس وتوضيحه ان فائدة تنزيل المتشابه هو الابتلاء فان الراسخ فى العلم لايمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم لكن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذى لايعلم شيئا فالراسخ فى العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى فى ترك المحبوب اكثر من البلوى فى تحصيل غير المراد واعمها جدوى لانه اشق وثوابه اكثر (لما فرغ من اقسام التقسيم الثانى شرع فى اقسام التقسيم الثالث فقال ﴿واما الحقيقة﴾ وهى اما فعيل بمعنى فاعل من حق الشئ اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت الشئ اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة فى موضعها الاصلى والتاء على هذا للنقل من الوصفية الى الاسمية (وعند صاحب المفتاح للتأنيث لانه صفة غير جارية على موصوفها والتقدير كلمة حقيقة وانما يستوى المذكر والمؤنث فى فعيل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوفه لامطلقا (فما) اى لفظ (استعمل) فيه دلالة على ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال لايسمى حقيقة ولامجازا فانهما من عوارض اللفظ المستعمل (فيما) اى معنى (وضع) ذلك اللفظ (له) اى لذلك المعنى والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه بغير قرينة سواء كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة اوغيره فيشمل الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية والعرفية كالصلوة والاسد والكلمة والدابة فالمعتبر فى الحقيقة هو الوضع بشئ من الاوضاع المذكورة وفى المجاز عدم الوضع فى الجملة حتى ان الفق فى الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهى الحقيقة على الاطلاق والافهى حقيقة مقيدة بالجهة التى بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة فى الدعاء حقيقة لغة ومجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فى غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التى بها كان غير موضوع له كلفظ

الصلوة فى الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا لا اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ماذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة فى الفرس من جهة اللغة فلا يخفى ان قيد الحيثية معتبر والمعنى من حيث هو موضوع له فليتأمل (ويدخل فيه) اى فى تعريف الحقيقة (المرتجل) وهو ما استعمل فى غير ما وضع له استعمالا صحيحا بلا علاقة والاستعمال الصحيح بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله صاحب التنقيح من القسم المستعمل فى غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول (و) يدخل فيه (المنقول) ايضا وهو ما غلب فى غير ما وضع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعى وعرفى واصطلاحى ولا يقال منقول لغوى لان اللغة اصل والنقل طار عليه (وحكمها) اى حكم الحقيقة (ثبوته) اى ثبوت ما وضعت له (مطلقا) اى سواء كانت عاما اوخاصا اوامرا اونهيا نوى اولم ينو (و) حكمها ايضا (امتناع نفيها) اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى (عنه) اى عما وضعت له فلا يقال للاب انه ليس باب ويقال للجد انه ليس باب فان قلت فما وجه قوله تعالى فى حق يوسف عليه السلام حكاية ﴿ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم﴾ قلت المراد بامتناع النفى الامتناع حقيقة والنفى فى الآية بطريق الادعاء والمبالغة لا الحقيقة (و) حكمها ايضا (رجحانها على المجاز) لاستغنائها عن القرينة الخارجية واحتياج المجاز اليها (وان رجح) المجاز (على المشترك) اعلم ان اللفظ اذا دار بين ان يكون مجازا ومشتركا نحو النكاح فانه يحتمل انه حقيقة فى الوطىء مجاز فى العقد وانه مشترك بينهما فالمجاز اقرب لان الاشتراك يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه وبدونها على الحقيقة ولان المجاز اغلب من المشترك بالاستقراء فاللائق الحاق الفرد بالاعم الاغلب ﴿واما المجاز﴾ وهو مفعل من جاز المكان يجوزه اذا تعداه والكلمة اذا استعملت فى غير ما وضعت له فقد تعدت موضعها الاصلى (فما) اى لفظ (استعمل فى غير ما وضع له) ولابد ههنا وفى تعريف الحقيقة ايضا من اعتبار قيد الحيثية وان حذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف

المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه ماوضع له (والمجاز لفظ مستعمل في غير ماوضع له من حيث انه غير ماوضع له وحينئذ لاينتقض تعريف كل منهما بالاخر لان استعمال لفظ الصلوة مثلا في الدعاء شرعا لايكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انهما غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس لغة لايكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع لغة لبعض ذوات الاربع بخصوصه ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه حيث انه من افراد مايدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة (لعلاقة بينهما) اي لاتصال بين المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له (ويعتبر السماع في نوعها لا شخصها) اختلف في انه هل يلزم في آحاد المجازات ان ينقل باعيانها من اهل اللسان ام يكفي نقل نوع العلاقة وهذا هو المختار لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللسان انما هو من طرق البلاغة ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز لمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن للسببية واللازم باطل بالاتفاق (واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضي ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزأ من المقتضي (وهي) اي العلاقة على ما عليه المحققون منحصرة في ثمانية لان المجاز الذي نحن فيه اما استعارة او مرسل لان العلاقة فيه اما (المشابهة حقيقة) كما في استعارة الاسد للرجل الشجاع (او اعتبارا) بان ينزل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزائها وما اشبه ذلك (و) اما (غير المشابهة) فحينئذ اما ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا بالفعل او في نظر المتكلم للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة او لا فعلى الاول (ان تقدم) ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي وان لم يتقدم على زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة (فهي الكون) عليه (وان تأخر) عنه (فهي الاول) اليه اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان

او فى جميع الازمنة لم يكن مجازا بهذا الاعتبار وان لم يكن حقيقة ايضا مثل اليتامى فى قوله تعالى ﴿ وآتوا اليتامى اموالهم ﴾ مجاز وقت الايتاء لانه وقت البلوغ وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر وكذا القتيل فى قتلت قتيلا والخمر فى عصرت خمرا وان صار المسمى فى زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة بخلاف قولنا اكرم الرجل الذى خلقه ابوه يتيما ولاتشرب العصير اذا صار خمرا فانه حقيقة لكونه يتيما عند التخليف وخمرا عند المصير (و) على الثانى ان كان حاصلا له (بالقوة فهى الاستعداد والا) فان لم يكن بينهما لزوم واتصال فى العقل بوجه ما فلا علاقة بينهما (وان كان فاما ان يكون احدهما حالا فى الاخر) اى حاصلا فيه سواء كان حصول العرض فى الجوهر او الجسم فى المكان اوغير ذلك كحصول الرحمة فى الجنة وذلك مثل استعمال اليد فى القدرة نحو يد الله وعكسه نحو قدرة طولى ويدخل فيه استعمال الغائط الموضوع للمكان المطمئن فى الفضلات او حلولهما فى محل واحد كاستعمال الحيوة فى الايمان الحالين فى الشخص او بحلولهما فى محلين متقاربين كاستعمال رضى الله تعالى فى رضى رسول الله او بحلولهما فى حيزين متقاربين كاستعمال البيت فى حرمه بدليل قوله تعالى (فيه مقام ابراهيم فهى الحلول) المتناول للاقسام المذكورة (واما ان يكون احدهما جزأ للآخر) كاستعمال الركوع فى الصلوة واليد فيما وراء الرسغ او فى حكمه فيدخل فيه استعمال المطلق فى المقيد كما فى صورة حمل المطلق على المقيد وعكسه كاستعمال المرسن فى الانف والمشفر فى شفة الانسان (فهى الجزئية) والكلية واكتفى بالجزئية للتضايف بينهما (واما ان يكون احدهما سببا للآخر) والآخر مسببا عنه اما بجهة الفاعلية كاستعمال النبات فى الغيث وعكسه ومن السببية استعمال الدم فى الدية والمسببية استعمال الموت فى المرض والجرح والضرب المهلكة واما بجهة الغائية كاستعمال الخمر فى العنب والعهد فى الوفاء ومنه قوله تعالى انهم لا ايمان لهم (فهى السببية) والمسببية (واما ان يكون احدهما شرطا للآخر) والآخر مشروطا به كاستعمال الايمان فى الصلوة والمصدر فى الفاعل والمفعول كالعلم فى العالم والمعلوم اوكونه آلة له كاستعمال لسان الصدق فى الذكر الحسن فى قوله تعالى ﴿ واجعل لى لسان صدق فى الآخرين ﴾ اى ذكرا حسنا (فهى الشرطية) الشاملة

﴿ الآلية ﴾

للآلية (واعلم ان هذه العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات مثلا اطلاق
المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه
فى الغلظة وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء او من المقيد
على المطلق واطلاق الخمر على العنب يجوز ان يكون بالنسبة الى الحالة السابقة
وان يكون للاول اليه وعلى هذا فقس (لغويا كان المجاز او شرعيا) يعنى
كما يجوز المجاز فى الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها
كذلك يجوز فى الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من تلك
العلاقات بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان فى وصف
لازم بين او يكون معنى احدهما سببا لمعنى الآخر وذلك لما مر ان المعتبر
فى المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع فى افراد المجازات فيجوز
المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام
خبرا او انشاء وقد يعبر عن علاقة المشابهة فى المجاز الشرعى بالاتصال فى المعنى
المشروع كيف شرع لان المشابهة فى اتفاق الكيفية لا الصفة (كالهبة
والبيع) اى كاستعمال اللفظين الدالين عليهما (فى النكاح) فان الهبة
وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وملك الرقبة سبب لملك المتعة
فاطلق اللفظ الموضوع للسبب واريد به المسبب شرعا فينعقد عندنا
نكاح غير الرسول عليه الصلوة والسلام كنكاحه بلفظة الهبة اذا كانت
المنكوحة حرة حتى لو كانت امة تثبت الهبة (وعند الشافعى رحمه الله تعالى
لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى ❊ خالصة لك ❊ ولانه
عقد شرع لمصالح مشتركة كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب
عن الزنا وتحصيل الاحصان واستعداد كل منهما فى المعيشة بالآخر
ووجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث ولفظ النكاح
والتزويج واف بالدلالة على هذه المقاصد لكونه منبئا عن الضم والاتحاد
بينهما فى القيام بمصالح المعيشة والتلفيق على وجه الاتحاد دون غيرهما
الجواب عن الاول خلوص المجاز واختصاصه بحضرة الرسول عليه الصلوة
والسلام فى غاية البعد فالمراد اما الخلوص فى الحكم وهو عدم وجوب
المهر وهو لا ينافى صحة العقد فى حق غيره عليه الصلوة والسلام مع وجوب
المهر او خلوصهاله واختصاصها به عليه الصلوة والسلام اذ لا تحل
ازواج النبى عليه الصلوة والسلام لاحد غيره كما قال الله تعالى ❊ وازواجه

امهاتهم وفي الثاني الانسب ان شرعه لتلك المصالح بل للملك وعليها وانما هي ثمرات تترتب على الملك بدليل لزوم المهر عليه عوضا عن الملك ويكون انطلاق بيده لان مزيل الملك ليس الا المالك واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فلان يصح بما يدل عليه اولى (فان قيل فينبغي ان لا يصح النكاح بهما لعدم دلالتهما على الملك (قلنا انما صح بهما لانهما صارا بمنزلة العلم لهذا العقد فلا يضر عدم دلالتهما على الملك (واما البيع فانه مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح (واعلم ان هذا الاعتبار انما يصح اذا لم يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر اوغيره واما اذا وجب ذلك فلا يصح ههنا الا باعتبار الاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور هوفي احدهما اقوى واعرف كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وهكذا حكم الطلاق والعتاق كما سيأتي (ثم ان كانت الاصالة والفرعية من الطرفين جاز المجاز منهما) اعلم ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومن المشهور المقرر ان معنى اللزوم ههنا التبعية في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتبع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه وفرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما في الآخر مجازا (كالسبب والمسبب المقصود به) فان السبب اصل من جهة احتياج المسبب اليه وابتنائه عليه والمسبب المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغائية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج الا انها كانت في الذهن علة لفاعليته ومتقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب علل آلية فيجوز استعمال احدهما في الآخر مجازا كالشراء والملك حتى اذا قال ان ملكت عبدا فهو حر فاشتراه متفرقا فقال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو اغلظ عليه واذا قال ان اشتريت فقال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب

صدق ديانة لوجود طريق المجاز وان لم يصدق قضاء لانه اراد تخفيفا
(و) نحو (الكل والجزء المستلزم) ذلك الجزء (له) اى الكل فان الكل اصل
ينبنى عليه الجزء فى الاصول ومن المشايخ من قال انه اتصالهم من اسم الكل
بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهم الجزء والجزء حاصل باعتبار احتياج
الكل اليه فى الوجود والتعقل (فان قيل لما توقف فهم الكل على فهم
الجزء كان سابقا عليه البتة فلا يكون الانتقال من الكل الى الجزء اصلا
بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما بالمعنى المذكور قلنا
ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخرا عنه
فى الوجود البتة بل ان يكون اللازم حاصلا عند حصول الملزوم فى الذهن
فى الجملة وهذا المعنى فى الجزئية متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل
لاحاجة الى قوله المستلزم له لان احتياج الكل الى الجزء ضرورى مطرد
لان المجموع الذى يكون اليد والرجل جزأ منه لايتحقق بدونهما
ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء قلنا هو مبنى على العرف حيث يقال
للشخص الذى قطعت يده اورجله هو ذلك الشخص بعينه لاغيره
فاعتبر الجزء الذى لايبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين على
الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا لايوجد بدونه
كاطلاق اللسان على الترجمان (و) نحو (المحل والحال المقصود به)
اى بذلك المحل فان المحل اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال اليه والحال
فيه اصل من جهة كون القصد اليه (الاول) نحو (فليدع ناديه) اى اهل
مجلسه الحال فيه (والثانى) نحو (واما الذين ابيضت وجوههم ففى رحمة الله)
اى الجنة التى تحل فيها الرحمة (والا) اى وان لم يكن الاصالة والفرعية
من الطرفين بل من طرف واحد (فلا يجوز) التجوز (الا من) طرف
(الاصل كما فى السبب المحض) وهو ما يفضى الى المسبب ولايكون شرعيته
لاجله كملك الرقبة فان شرعيته ليست لاجل حصول ملك المتعة لكونه
مشروعا بدون ملك المتعة كما فى العبد والاخت من الرضاع والامة الغير
الكتابية ومثل هذا السبب يطلق على المسبب بدون العكس لانتفاء
شرط الانعكاس (فيقع الطلاق بلفظ العتق بلا عكس) فان الاعتاق
وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب
لهذه لانها تفضى اليها وليست هى مقصودة منها فلا يثبت العتق بلفظ

الطلاق (فان قيل المعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي وازالة الملك ليست معنى حقيقيا للاعتاق لما سبق في اثبات القوة الشرعية (قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة قال (الشافعي) يقع (العكس ايضا) اي كما يقع الاصل لكن لا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب (بل بطريق الاستعارة) لوجود وصف مشترك بينهما (اذ كل منهما) اي من الطلاق والعتاق (اسقاط بني على السراية واللزوم) اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وباللزوم عدم قبول الفسخ (قلنا) في جوابه (ازالة الملك) التي هي الاعتاق (اقوى من ازالة القيد) التي هي الطلاق فلا يكون ازالة الملك لازمة لازالة القيد (فلا وجه للاستعارة) اي لاستعارة ازالة القيد لازالة الملك لان المستعار له يجب ان يكون اضعف في وجه الشبه وههنا ليس كذلك فلا تجري الاستعارة من الطرفين (واعترض صاحب التلويح بان الاستعارة قد تكون مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله اياه وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان اقول قد تقرر في ذلك العلم ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد قال صاحب المفتاح في الاستعارة المصرحة بها التحقيقية هي اذا وجدت وصفا مشتركا بين ملزومين مختلفين في الحقيقية هو في احدهما اقوى منه في الآخر وانت تريد الحاق الاضعف بالاقوى على وجه التسوية بينهما ان تدعي ملزوم الاضعف من جنس ملزوم الاقوى باطلاق اسمه عليه (واورد هذا المعترض على قول صاحب التلخيص ان الجامع اما داخل في مفهوم الطرفين اذ الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد وجزء الماهية لا يختلف بالشدة والضعف (ثم اجاب مسلما ذلك بان امتناع الاختلاف انما هو في الماهية الحقيقية ووجه الشبه انما جعل داخلا في مفهوم

الطرفين لا في الماهية الحقيقية لهما والمفهوم قد يكون ماهية حقيقية وقد يكون امرا مركبا من امور بعضها قابل للشدة والضعف فيصح كون الجامع داخلا في مفهوميه مع كونه في احد المفهومين اشد واقوى ثم قد يكون التشبيه مبنيا على التشابه وانما يشترط قوة وجه الشبه في بعض اقسام التشبيه لكن فرق بينه وبين الاستعارة (والفرق في علم البيان كما شهد به الكتب انما هو حال التشبيه لا الاستعارة (و) كذا (تنعقد) بناء على الاصل المذكور (اجارة الحر بلفظ البيع) حتى لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت منك عبدي بكذا فان لم تذكر المدة ينعقد بيعا لا اجارة وان ذكرت فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سمي ينعقد اجارة كذا في الاسرار (بلا عكس) لان ملك الرقبة سبب الملك المنفعة وليس هذا الملك مقصودا من ذلك فصح المجاز من طرف السبب لا المسبب (ولما ورد ان اطلاق البيع وارادة الاجارة اذا جاز ينبغي ان يجوز عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح اراد ان يدفعه فقال (وعدم انعقادها) اى الاجارة (في) صورة (اضافته) اى العقد (الى المنفعة) ليس لفساد المجاز بل (لانها) اى المنفعة (لا تصلح محلا لها) اى لاضافة العقد اليها لكونها معدومة (وحكمه) اى المجاز (ثبوت ما اريد به) من المعنى (خاصا كان) المجاز (او عاما دخل فيه) اى في ذلك العام المعنى (الحقيقي) نحو لا ادخل دار فلان حيث يتناول الملك والعارية والاجارة (اولا) نحو ان تبيع الصاع بالصاعين فان المراد به ما يحل فيه وهو لا يتناول المعيار المخصوص (اعلم انه لما لم يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاء في الاسود الرماة الا زيدا ولم يوجد القول بعدم عموم المجاز في كتب الشافعية كما ذكر في التلويح لم اتعرض لذلك البحث (و) حكمه ايضا (جواز نفيها) اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي (عن المسمى) وهو المعنى المجازي حيث يقال للجد ليس باب كما يقال للرجل الشجاع ليس باسد (اعلم انهم قالوا ان صحة نفي المعنى انما هو نفي المعنى الحقيقي للفظ عند العقل وفي نفس الامر عن المعنى المستعمل فيه علامة كون اللفظ مجازا وعدم صحة المجاز علامة كونه حقيقة وقيدوا بنفس الامر لان النفي ربما يصح لغة واللفظ حقيقة كما في قولنا ليس زيد بانسان (واعترض عليه بانه يشكل بالمجاز المستعمل في الجزء

او اللازم المحمولين كالانسان فى الناطق والكاتب فان عدم صحة نفيه عنهما متحقق حيث يصح الحمل من الجانبين ولا حقيقة (واجيب عنه بانه يصح نفى مفهومه المطابق عن المراد منهما وهو مفهوما هما وهو المراد بصحة النفى (اقول ليس المراد ذلك بل صحة نفيها عن افراد المعنى المجازى كما تشهد به الامثلة لانها المقصودة بالاستعمال فلا يندفع ما ذكر الاشكال بل الجواب انه ان اراد استعماله فى مفهوم الناطق او الكاتب سلمنا ان الاول جزء والثانى لازم لكن صحة النفى محقق لان مفهوم الناطق ليس بانسان وان اراد استعماله فيما صدق عليه الناطق او الكاتب سلمنا ان عدم صحة النفى متحقق لكن الاول ليس بجزء والثانى ليس بلازم نعم يرد اشكال قطعا بما اذا استعمل اللفظ الموضوع للعام فى الخاص بخصوصه فانه مجاز مع امتناع سلب معناها الحقيقى عن الخاص (ويخلفها) اى المجاز الحقيقة اعلم ان العلماء اتفقوا على ان المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع لها ثم اختلفوا فى ان الخلفية (فى) حق (التكلم) او فى حق الحكم فقال ابو حنيفة رحمه الله فى حق التكلم لا الحكم (لانهما) اى الحقيقة والمجاز (من اوصاف اللفظ) ولابد ان يراعى فى حق الخلفية ايضا هذا الوصف (فيكفى صحتها) اى الحقيقة (لفظا) اى من حيث العربية سواء صح معناها اولا ولابد من امكان الاصل بالذات وامتناعه بالعرض ليخلفه خلفه حتى اذا امتنع الاصل بالذات لا يخلفه خلفه ولا يصح الحكم اصلا كما فى اليمين الغموس حيث لم يجب الكفارة (وقالا) اى الامامان يخلف المجاز الحقيقة (فى) حق (الحكم لانه) اى الحكم هو (المقصود) باللفظ فلابد ان يكون هو المعتبر دون الوسيلة اليه (فشرط صحتها حكما) ليخلفها خلفها بسبب امتناعها العارضى قلنا فى الجواب عن قولهما التجوز الذى هو (التصرف اللفظى لا يتوقف على) صحة (الحكم) واحتماله (كالاستثناء)فانه لما كان تصرفا لفظيا لم يتوقف على صحة الحكم وامكانه فان من قال لامرأته انت طالق الفا الا تسع مائة وتسعة وتسعين انه يقع واحدة ذكره فى المنتقى وايجاب مازاد على ثلاث باطل حكما وان صح تكلما والاستثناء تصرف فى التكلم يمنع عن الدخول لا فى الحكم والازم التناقض فصح وكذا التجوز لما كان تصرفا فى التكلم صح لاثبات المعنى المجازى وان لم يصح المعنى الحقيقى (فقول المولى للاكبر) اى لعبده الاكبر (سنا منه هذا ابنى) مرادا به البنوة (اصل وهذا ابنى) مرادا به الحرية

(خلف) ولاصل صحيح من حيث العربية غير صحيح بعارض الكبر فيراد به لازم البنوة وهو الحرية من حين الملك فبالضرورة (يجعل) ذلك القول من المولى (اقرارا) بالحرية من حين الملك ولا استحالة فيه انما المستحيل ثبوت البنوة حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحا (و يعتق) العبد (عنده) اى عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى قضاء من غير نية لكونه متعينا وعندهما الاصل ثبوت البنوة فى الخارج والخلف ثبوت الحرية بهذا اللفظ والاصل ممتنع فبالضرورة لايجعل اقرارا (ولا) يعتق العبد (عندهما) اعلم ان لثبوت العتق عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى طريقين الاول الاستعارة كما ذهب اليه بعض علماء البيان بان يطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما فى لازم مشهور وهو الحرية من حين الملك وهو فى الابن اقوى واشهر الثانى اطلاق السبب على المسبب فان البنوة من اسباب العتق فمن شرط فى السببية ان يكون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بعينه تمسك بالطريق الاول ومن اكتفى بالجنسية تمسك بالثانى (بخلاف) قول المولى لعبده (ياابنى) حيث لايقع به العتق (لانه) اى النداء (لاستحضار المنادى) بصوت الاسم لابمعناه وان لم يكن المعنى مطلوبا لم تصح الاستعارة لتصحيح المعنى لان تصحيح غير المطلوب اشتغال بما لايعنى هكذا يجب ان يعلم هذا المقام (ووقوعه) اى وقوع العتق (بياحر ويامولاى) مع وجود النداء ههنا ايضا (لكونه) اى لكون كل واحد من هذين اللفظين (صريحا فيه) اى فى الاعتاق اما الاول فلكونه حقيقة فيه بلا اشتراك ولاقرينة صارفة واما الثانى فلان لفظ المولى وان كان مشتركا احد معانيه المعتق لكن فى العبد لايليق الاهذا المعنى فيعتق بلانية لان المشترك المقترن بالقرينة المعينة حكمه حكم الصريح (ولذا) اى ولكون المجاز خلفا عن الحقيقة بالاتفاق (امتنع) المجاز (اذا امكنت) الحقيقة لان شان الخلف ان لايزاحم الاصل ولاينازعه (فاذا تعذرت) اى الحقيقة بان لايتوصل الى المعنى الحقيقى الابمشقة كاكل النخلة (اوهجرت) بان يتركه الناس وان تيسر الوصول اليه كوضع القدم وقيل المتعذرة ما لايتعلق به حكم وان تحقق والمهجورة ما يثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز (عادة اوشرعا) فان المهجور شرعا كالمهجور عادة (صير اليه) اى الى المجاز لعدم المزاحمة واما المتعذرة فكان يقول والله لا آكل من هذه النخلة

اوالكرم اوالقدر فانه يقع على ما يتخذ منه مجازا بخلاف ما اذا قال لا آكل من هذه الشاة او نحوها فانه يقع على عينه لان الحقيقة غير متعذرة فلا يصار اليه واما المهجورة عادة فكأن يقول لا اضع قدمى فى دار فلان فان الحقيقة اللغوية اعنى وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه مهجورة عادة حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضيخان بل المراد المعنى المجازى وهو الدخول حافيا اومتنعلا اوراكبا واما المهجورة شرعا فكالتوكيل بالخصومة حيث لا تراد حقيقة الجدال والنزاع اذ لا اذن له فى الشرع بل الجواب مطلقا اقرارا كان اوانكارا بطريق استعمال المقيد فى المطلق اوالكل فى الجزء (فان قيل الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى ابعدها كالاقرار (قلنا المدافعة هى عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به الفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازا عن الاقرار الذى هو ضدها بل لما عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب (لا اذا تعارف المجاز) اى غلب فى التعامل عند بعض مشايخ بلخ وفى التفاهم عند مشايخ العراق وفى الجامع الصغير ما يدل على ان الثانى قول الامام والاول قولهما حيث قال اذا حلف لا يأكل لحما فاكل لحم آدمى اوخنزير حنث عنده لان التفاهم يقع عليه ولا يحنث عندهما لان التعامل لا يقع عليه لان لحمهما لا يؤكل (واستعملت) الحقيقة فى الجملة (خلافا لهما) اعلم ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا مع استعمال الحقيقة فعنده العبرة للحقيقة لان الاصل لا يترك الا لضرورة ولا ضرورة وعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح فى مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة والجواب ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال فى حد التعارض كذا فى شرح الجامع البرهانى واختاره صاحب التنقيح وهو مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متنا ولا للحقيقة ام لا وفى كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما فى مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبنى على اختلافهم فى جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخليفة فى الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى

وعنده لما كانت فى التكلم كان جعل الكلام عاملا فى معناه الحقيقى اولى
(وقد يتعذران معا) اى الحقيقة والمجاز والمراد معناهما (اذا كان الحكم
ممتنعا) فان وضع الكلام لافادة المرام فاذا تعذر اثبات الموضوع له يجعل
مجازا او كناية تصحيحا له فاذا تعذر اثباته ايضا يلغو ضرورة (كقوله لامرأته
هذه بنتى حتى لاتطلق مطلقا) سواء كانت اكبر سنا منه اواصغر معروفة
النسب اومجهولة اماتعذر المعنى الحقيقى وهو النسب اما فى الاول فظاهر
واما فى الثانى فلان النسب لايجوز ان يثبت مطلقا بان يثبت منه وينتفى عمن
اشتهر منه لانه لما اشتهر من الغير لم يؤثر اقراره فى ابطال حق الغير ولا
فى حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفى عمن اشتهر منه لان الشرع
يكذبه لاشتهاره من الغير ولو كذب نفسه لاينبت فلان لاينبت بتكذيب
الشارع اولى لان تكذيبه اقوى من تكذيب نفسه واما فى الثالث فلان
الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقرله اياه كما صح الرجوع
عن الايجاب فى العقود قبل وجود القبول فلا يمكن العمل بموجب هذا
الاقرار قبل تأكده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع اوالرد هذا هو
المذكور فى الاسرار والاشارات والمبسوط والامام فخر الاسلام وضع
المسئلة فى معروفة النسب لان تعذر العمل فيها اظهر واماتعذر المعنى
المجازى وهو الحرمة فلانه ان ثبت فاما ان تكون الحرمة التى هى من لوازم
البنتية اوالتى تقطع الحل الثابت بالنكاح والاول باطل لانه مناف للنكاح
فالزوج لايملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وكذا الثانى لانه ليس
من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلايصح استعماله فيه والحاصل
ان التحريم الذى فى وسعه لا يصلح اللفظ له والذى يصلح اللفظ له ليس
فى وسعه فلايصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ بخلاف العتق بقوله هذا
ابنى للاكبر والمعروف النسب لان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع
للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة و يثبت به الولاء لاعتق مناف
للملك ولهذا يصح شراء امه و بنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور
منه وثابت فى وسعه فيجعل هذا ابنى مجازا منه اقول ينبغى ان لايتعذر
المجاز عند من يكتفى فى المجاز باعتبار السببية بكون المعنى الحقيقى سببا
للمعنى المجازى بجنسه كما سبق فليتأمل (ولايجتمعان) اى المعنى الحقيقى
والمجازى (مرادين بلفظ واحد) لانزاع فى جواز استعمال اللفظ فى معنى

مجازى يكون المعنى الحقيقى من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم فى الدخول ولا امتناع فى استعماله فى المعنى الحقيقى والمجازى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا معا وانما النزاع فيما اسيراليه فى الش وهو ان يستعمل اللفظ الواحد ويراد فى اطلاق واحد معناه الحقيقى والمجازى معا بان يكون كل منهما متعلقا للحكم مثل ان يقول لا تقتل اسدا ويريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والحق انه فرع استعمال المشترك فى معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازى بالنوع فاللفظ بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا كالشافعى ومن لا فلا وان امتناعه انما هو من جهة اللغة حيث لم يثبت ذلك ولم يسمع ممن يعتد به والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه ضعيفة لاحاجة الى ايرادها وردها

(فلا يراد المس باليد وغير الخمر) اورد للاصل المذكور فرعين ٧ انه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة (فى قوله تعالى اولامستم النساء) حيث اريد بها الوطئ مجازا حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد (و) اما ان يتحقق ارادة الحقيقة فتمتنع ارادة المجاز كالخمر (فى قوله عليه السلام (من شرب الخمر فاجلدوه) حيث اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة فى مخامرة العقل وانما يجب الحد فى السكر منها بدليل آخر من اجماع اوسنة (فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطئ وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم فى الجميع بطريق عموم المجاز (قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث ثم لما كان مسائل يترآى فيها الجمع بين الحقيقة والمجاز اوردها وحققها فقال (واذا قال) حالفا (لا اضع قدمى فى دار فلان انما وقع ذلك) اى لفظ لا اضع قدمى (على الدخول حافيا) الذى هو من معناه الحقيقى (و) الدخول (متنعلا) وماشيا (وراكبا) الذى هو معناه المجازى (و) انما وقع لفظ فى دار فلان (على الملك) الذى هو المعنى الحقيقى (و) على (الاجارة والعارية) اللذين هما معناه المجازى (بعموم المجاز) اى انما وقع بطريق ارادة معنى مجازى عام شامل للمعنى الحقيقى ايضا لا بطريق

الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في الارادة (وهو) المعنى المجازي العام في الصورة الاولى (الدخول) مطلقا بدلالة العرف فكأنه قال لادخل فيحنث كيف دخل (و) ذلك المعنى في الصورة الثانية (نسبة السكنى) لانسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا بدلالة العادة وهي ان الدار لاتعادي ولاتهجر لذاتها بل لبعض ساكنها الا ان السكنى قدتكون حقيقة وهو ظاهر وقدتكون دلالة بان تكون الدار ملكا له اذ يتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول فيها سواء سكن فيها المالك اوغيره لقيام دليل السكنى التقديري كذا في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لوكان غيره ساكنا فيها لايحنث لانقطاع النسبة بفعل الغير (و) كذا (اذا قال عبدي كذا يوم قدم فلان انما يعتق) العبد (بالقدوم ليلا اونهارا لان اليوم في مثله) اى في مثل هذا الكلام ليس بمعنى بياض النهار حتى لايتناول الليل بل (بمعنى الوقت) مطلقا كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي من الزحف حرام ليلا كان اونهارا وذلك لان اليوم اذا تعلق بفعل ممتد فلبياض النهار و بغير ممتد فلمطلق الوقت لانه حقيقة في النهار فلايعدل عنه الاعند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارا له غيرزائد عليه كصمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ضرورة فيصح حمله على حقيقته وهوالنهار والافلا لان الممتد لايكون معيارا لغيره فلا يصح حمله على النهار الممتد بل يكون مجازا عن جزء من اجزاء الزمان لايعتبر امتداده عرفا سواء كان من الليل اوالنهار (و) كذا اذا (قال لله على كذا ونوى اليمين) والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لاينوى شيئا او ينوى النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوى اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوى النذر واليمين جميعا فالثلثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليهما اشار بقوله ونوى اليمين اى مع نية النذر اومن غيرتعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر و يمين وهما معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا

لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فلما جوز الجمع بينهما لزم ظاهرا تجويز الجمع بين الحقيقة والمجاز وليس كذلك فاجاب عنه بقوله (انما لزم النذر واليمين لانه) اى هذا القول (نذر بصيغته) لكونها موضوعة لذلك (يمين) لا بصيغته حتى يلزم الجمع بل (بموجبه) ومؤداه لان النذر ايجاب للمباح الذى هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذى هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشئ يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع لكم تحليلها بالكفارة سمى تحريم النبى عليه السلام مارية اوالعسل على نفسه يمينا وههنا بحثان الاول ان اليمين ان كان موجبه يثبت وان لم ينو كما فى شراء القريب يعتق عليه وان لم ينو والايكون جمعا بين الحقيقة والمجاز والثانى ان الجمع لايندفع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لما توقف على الارادة وقد اريد باللفظ ماوضع له وغيره ثبت الجمع ضرورة وما ذكرتم ليس الا بيان العلاقة بين اليمين والنذر المجوزة للمجاز واجيب عن الاول بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة فى محل آخر خرجت اليمين عن ان تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلايثبت من غير نية والثانى ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولايتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشارع لم يجعله يمينا الاعند القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصد اولم يقصد واجيب عن الثانى بانه انما يرد لوكان المراد بهذا الكلام معناه الحقيق وهو ايجاب المباح والمعنى المجازى وهو تحريم المباح وهو ممنوع بل ظاهر عبارات السلف يشير الى ان ليس المراد منه غير ايجاب المباح لكن له صلاحية ان يكون يمينا عند النية فلا يكون الانذرا نظرا الى الصيغة ويمينا نظرا الى المعنى وهو الايجاب كالهبة بشرط العوض هبة باعتبار الصيغة حتى تراعى فيه شرائط الهبة وبيع باعتبار المعنى حتى تراعى فيه احكام البيع وكالاقالة فانه فسخ نظرا الى اللفظ وبيع نظرا الى المعنى حتى تراعى فيها احكامهما فكذلك ههنا يراعى احكامهما حتى لولم يصم وجب عليه القضاء باعتبار النذر و[illegible] كفارة باعتبار اليمين سلمنا انهما مرادان لكن لانسلم انه من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز بل من قبيل الكناية وهو لاينافى ارادة الحقيقة ولا يفهم معناها الا بالارادة والممنوع انما هو الجمع بين المعنى الحقيق

والمجازى لا الحقيقى والمكنى عنه (فان قيل الفقهاء لايعتبرون الكناية بهذا المعنى (اجيب بالمنع كيف وقد قال العلامة النسفى فى الكافى فيمن قال لله على المشى الى بيت الله يجب الحج ماشيا بطريق الكناية لان هذه العبارة صارت كناية عن ايجاب الاحرام شرعا وعرفا ثم قال ولافرق بين ان يكون الناذر فى الكعبة اوخارجا منها لان هذا اللفظ صار كناية عن التزام الاحرام عرفا اذ الاحرام باحد النسكين لا يكون بلا مشى فكان من لوازم الاحرام وذكر اللازم وارادة الملزوم كناية (ثم شرط صحته) اى المجاز (قرينة تمنعها) اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى وفيه اشارة الى ان القرينة خارجة عن مفهوم المجاز بل شرط لصحته عند ائمة الاصول وان جعلت داخلة فى مفهوم المجاز على رأى علماء البيان (حسا) نحو لاياكل من هذه النخلة (اوعقلا) نحو واستفزز من استطعت منهم فان العقل يدرك ان الحكيم لايريد ظاهره (اوعادة) كما فى يمين الفور فان المرأة اذا ارادت الخروج فقال الزوج ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور عرفا وان كان المعنى الحقيقى الخروج مطلقا (او شرعا) كما فى التوكيل بالخصومة وقد سبق (وهى) اى القرينة هذا تقسيم للقرينة بوجه آخر (اما خارجة عن المتكلم والكلام) اى لاتكون امرا فى المتكلم وصفة له ولا من جنس الكلام (كدلالة الحال فى يمين الفور) فانها ليست صفة للمتكلم و لا من جنس الكلام (اوامر فى المتكلم كقوله تعالى واستفزز) اى حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فان كون الآمر تعالى وتقدس حكيما يدل على انه لايأمر ابليس باغواء عباده فهومجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الايجاب يقتضى تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه (او) امر (فى الكلام فاما) ذلك الامر (زيادة معناه) اى معنى ذلك الكلام (فى بعض الافراد) فان بعض الافراد قديكون اولى بالارادة من الآخر لاختصاص الآخر بزيادة ليست فى البواقى كما اذا حلف لاياكل فاكهة لايقع على العنب لزيادة خصوصية فيه (اونقصانه) اى نقصان معنى ذلك الكلام (فيه) اى فى بعض الافراد فان بعض الافراد قد يكون اولى ايضا بالارادة من الآخر لاختصاص الآخر بنقصان ليس فى الباقى كما اذا قال كل مملوك لى كذا حيث لايقع على المكاتب فان الملك فيه ناقص (واما محل الكلام) اى مضمونه وفحواه عطف على قوله فاما زيادة معناه (كقوله عليه الصلوة والسلام

وهو الداهية عذب لاتنافر فيه (اوالوزن) عطف على العذوبة فان لفظ الحقيقة قد يكون بحيث اذا استعمل لايكون الكلام موزونا بخلاف لفظ المجاز (او المحسنات البديعية) من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فان كلا منهما قد يتأتى بالمجاز دون الحقيقة (واما) معنوى وهو اختصاص (معناه بالتعظيم) كاستعارة لفظ ابى حنيفة لرجل عالم (او التحقير) كاستعارة الهمج وهو الذباب الضعيف للجاهل (اوالترغيب) كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات لترغيب السامع (اوالتنفير) كاستعارة السم لبعض المطعومات لتنفير السامع (اوزيادة البيان) فان قولك رأيت اسدا ابين فى الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا لان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وفى المجاز اطلاق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلابينة (اوتلطف الكلام) كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة الفهم (اومطابقة تمام المراد) وهو الخاصية والمزية التى تفاد بالكلام وتمام المراد كيفية افادته بتراكيب مختلفة الدلالة عليه فى مراتب الوضوح ولاخفاء فى انه لايمكن بالدلالة الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها فى الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالة العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم فى الوضوح واذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات المختلفة فى الوضوح يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك ﴿تذنيب﴾ قد جرت العادة بالبحث عن معانى بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لدلالتهما على معان بعضها حقيقة وبعضها مجاز يتوقف شطر من المسائل الفقهية عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا اوتشبيها للظروف بالحروف فى البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما فى الثانى من الجمع بين الحقيقة والمجاز اواطلاقا للحروف على مطلق الكلمة (من حروف المعانى) الحروف (العاطفة) سميت بها لان وضعها لمعان تميز بها من حروف المبانى التى بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام اوالنداء فهى من حروف المعانى والا فهى من حروف المبانى (فالواو لمطلق الجمع) اى جمع الامرين وتشريكهما فى الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو

اوفي حكم نحو قام زيد وعمرو اوفي ذات نحو قام وقعد زيد (بلا) دلالة على (مقارنة) اي اجتماع المعطوف مع المعطوف عليه في الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى الامامين (ولا) دلالة على (ترتيب) اي تأخر مابعدها عن ماقبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي ونسب الى ابي حنيفة رحمه الله تعالى واستدلوا على ذلك بوجوه ذكر ههنا اثنان منها واشير الى الاول بقوله (النقل) عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في خمسة عشر موضعا من كتابه واشير الى الثاني بقوله (والاستقراء) اي استقراء موارد الاستعمال فانا نجدها مستعملة في مواضع لايصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل في اطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل ولما ذهب بعضهم الى انه للمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الثلث عندهما في قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق اراد ان يدفعه فقال (فوقوع الثلث عندهما) اذا قيل (لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس لدلالته على المقارنة) بل (لان زمانه) اي زمان وقوع الطلاق هو (زمان وجود الشرط) ولاتفريق في ذلك الزمان (و) انما (التفريق في ازمنة التعليق لا) في ازمنة (التطليق) حتى يتعدد الطلاق بتفرقة ازمنة التطليق فان الترتيب انما هو في التكلم لافي صيرورة اللفظ تطليقا (كما اذا كررت الشرطية) بان يقال لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق ثلث مرات فعند الشرط يقع الثلث اتفاقا فكذا ههنا (اوقدم اجزئة) بان يقال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار حيث يقع الثلث اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاجزئة المتوقفة دفعة (ولما ذهب بعضهم الى انه للترتيب عند ابي حنيفة استدلالا بوقوع الواحدة عنده في الصورة المذكورة اراد ان يدفعه ايضا فقال (ووقوع الواحدة عنده) في الصورة المذكورة ليس لدلالته على الترتيب بل (لان الوقوع) اي وقوع الاجزئة انما هو (على التعاقب) دون الاجتماع (كالتعليق) فانه ايضا على التعاقب وذلك لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما فاذا كان تعليق الاجزئة بالشرط على سبيل

التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وقوعه وفي المنجزتين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة المحل فكذا المعلق اذا وقع (بخلاف) صورة (التكرار) التي اوردها مقيسا عليها فان كل واحد من الاجزية يتعلق بالشرط بلا واسطة الآخر في هذه الصورة واما في محل النزاع فيتعلق الثاني بواسطة الاول والثالث بواسطة الثاني كما عرفت فافترقا (و) بخلاف صورة (التقديم) ايضا فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الآخر ولا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم تعاقب في الوقوع (وهي) اى الواو اذا دخلت بين الشيئين فاما ان يتعلق المعطوف عليه بشيء مثل ان يقع خبر المبتدأ او جزاء لشرط او صفة لموصوف او نحو ذلك (تفيد) الواو حينئذ (الجمع) بينهما (في) ذلك (التعلق) فقوله ان دخلت هذه الدار فانت طالق وطالق يتعدد قوله كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثنتين واحدة ولذا يقع طلقة واحدة اتفاقا لا كتكرار الشرط ليكون حلفين فيقع ثنتان بمقتضى كلما وكذا انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه يقع به واحدة وان دخلتهما (او) لم يتعلق المعطوف عليه بشيء فتفيد الواو حينئذ الجمع بين ذينك الشيئين (في الحصول) اى حصول مضمونهما في الواقع فقط بلا اعتبار خصوصية الاول في الثاني او العكس وانما افادت ذلك اذ لولاها لاحتمل الرجوع والاضراب عن الاول نحو ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق حيث يقع ثنتان اذا دخلتها (واما الزيادة) على ذلك من اعتبار بعض قيود الاول في الثاني او العكس (فمن القرائن) ولا يدل عليها الواو اصلا مثلا اذا قيل هذه طالق ثنتا وهذه طالق انما تطلق الثانية واحدة لانه لو قصد الثلث لم يذكر طالق الثاني وعلى هذا فقس (وتستعار) الواو (للحال) لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع الذي بين الحال وذيها من محتملاته فيجوز استعارتها بمعنى الحال عند الاحتياج (كاد الى الفا وانت حر فلا يعتق قبل الاداء) لان الواو للحال اذ لا وجه للعطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط فتتعلق الحرية بالاداء كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق يتعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول فصار كأنه قال ان اديت الى الفا فانت حر (فان قيل ما ذكر عكس ما يقتضيه ذلك الكلام فان الواو لما دخلت في انت

حر اقتضت ان تكون الحرية شرطا للاداء فتكون سابقة عليه لوجوب تقدم الشرط على المشروط فلا يكون معلقا بل تقع الحرية في الحال قلنا اولا انه من باب القلب والتقدير كن حرا وانت مؤد الى الفا وانما حمل عليه لامتناع تعليق الاداء بما دخل فيه الواو ولان التعليق انما يصح ممن يصح منه التنجيز وليس في وسع المتكلم تنجيز الاداء فكيف يصح تعليقه ولما لم يصح العمل بظاهره ولم يمكن العمل بالعطف ايضا حمل على القلب الذي هو شعبة من البلاغة وثانيا ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه فمعنى الكلام أد الى الفا تصر حرا فتكون الحرية متعلقة بالاداء ضرورة (والفاء للتعقيب) اي لافادة كون ما بعده بعد ما قبله بغير مهلة قال الشيخ عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف فرع على ذلك الا يرى انه لا يعرى عن الاتباع بوجه وقد يكون الاتباع مجردا من العطف كما في جواب الشرط بالفاء (في) قوله (ان دخلت هذه) الدار (فهذه لاتحنث بتركه) دخول (احديهما ولا بتقديم) دخول (الثانية) على دخول الاولى (و) لا (بتاخيرها) اي الثانية عن الاولى (بمهلة) لان الشرط انما هو دخول الثانية عقيب الاولى بلا مهلة (وتدخل الحكم العلة) يعني ان الاصل ان تدخل الفاء حكم العلة لترتبه عليها نحو جاء الشتاء فتأهب (فقوله فهو حر في جواب) من قال (بعت منك هذا العبد بكذا قبول) للبيع (واعتاق) للعبد لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهي للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء بخلاف قوله هو حر او وهو حر حيث لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فبقي محتملا لرد الايجاب بان جعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب ولقبول البيع بان جعل انشاء للحرية في الحال فلا يثبت القبول بالشك ويسمى هذا فاء التفريع والسببية (وقد تدخل) الفاء (العلل اذا دامت) تلك العلل فانها اذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم كما يقال لمن هو في قيد ظالم ابشر فقد اتاك الغوث فان الغوث بعد ابتداء الابشار باق ويسمى هذا فاء التعليل لانها بمعنى لانه (ففي قوله اد الي الفا فانت حر يعتق حالا) لان معناه اد الي الفا لانك حر وانما لم يحمل على تعليق الحرية بالاداء كما هو حقيقة الفاء بتقدير ان اديت الي الفا فانت حر لان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه

بلا ضرورة (فان قيل دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل (قلنا فيما ذهبنا عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة تحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار (وفيه بحث لان الاضمار وان كان خلاف الاصل الا ان فيه عملا بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون اولى فالصواب ان يقال تقدير الشرط الناقل الى المستقبل عند التلفظ به لم يعهد مع الماضي نحو اتيتني اكرمتك فعدم تقديرا لشرط مع الاسمية وهي ابعد من الماضي اولى (وتستعار) الفاء (للواو في) قوله لفلان (على درهم فدرهم) حتى يلزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا يمكن رعاية الترتيب بين العينين حقيقة بل بين الفعلين والدراهم في الذمة في حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب فيجعل الفاء مجازا عن الواو لمشاركتهما في نفس العطف ويجوز ان يصرف الترتيب الى الوجوب لا الواجب وتبقى الفاء على حقيقتها (وثم للتراخي) وهو ان تكون بين المعطوفين مهلة لكن ذلك التراخي عند ابي حنيفة (في التكلم) ويلزمه التراخي في الحكم بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف قولا بكمال التراخي اذ لو كان التراخي في الحكم دون التكلم لكان التراخي موجودا من وجه دون وجه ولانها دخلت في اللفظ فيجب اظهار اثر التراخي فيه ايضا (وعندهما في الحكم) لا التكلم لانه متصل في التكلم حقيقة فكيف يجعل منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال فينبغي ان يكون الاتصال لفظا مراعاة لحق اللفظ (قلنا ليس المراد انه لتراخي اللفظ بل لتراخي الحكم الحاصل عند تراخي اللفظ وصحة العطف تعتمد على الاتصال صورة ولا نزاع في اعتباره حتى ثم الثاني يقوم به الاول وانما النزاع في جعله الاتصال الصوري المشروط في العطف بمنزلة الانفصال الصوري حتى لا يتعلق الثاني بما يتعلق به الاول (فاذا قال) الزوج (لغير الموطوءة انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار نزل الاول) لعدم تعليقه بالشرط الآتي لانه كالمنفصل عنه صورة (ولغا الباقي) لعدم المحل لان المرأة غير موطوءة (ولو قدم الشرط تعليق الاول) وفائدته انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق (ونزل الثاني) في الحال لعدم تعليقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق فسكت ثم قال انت طالق (ولغا الثالث) لعدم المحل (فان قيل ينبغي ان يلغو الثاني ايضا لان التراخي لما اعتبر في اللفظ صار كانه سكت ثم قال طالق فيكون خبرا بلا مبتدأ فيلغو ضرورة (قلنا انما لم يلغ لما عرفت ان صحة العطف

مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود ههنا فيعتبر فى الثانى ما تم به الاول (وفى) حق (الموطوءة ان اخر) الشرط (نزل الاول والثانى) لعدم تعليقهما بالشرط فكأنه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت موطوءة كانت محلا فيقع طلقتان (وتعليق الثالث) لقربه بالشرط (وان قدم) الشرط (تعليق الاول) لاتصاله به (ونزل الباقى) اى الثانى والثالث لوجود المحل (وقال) الجمل المذكورة (تتعلق جميعا) بالشرط (وتنزل بالترتيب) عند وجود الشرط فى الصور كلها لان ثم العطف بالتراخى فى الحكم فلوجود العطف يتعلق الكل بالشرط ولوجود التراخى حكما يقع مرتبا فاذا كانت عند وجود الشرط موطوءة تقع الثلث والا فتقع واحدة و يلغو الباقى لعدم المحل (ويستعار) ثم (للواو بجامع كونهما) للعطف (كقوله عليه الصلوة والسلام) من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها (فليكفر عن يمينه ثم ليأت) بالذى هو خير وانما حملناه عليه عملا بالرواية الاخرى فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه فان ثم فى هذه الرواية على حقيقته اذ الكفارة واجبة بعد الحنث اجماعا و هذه الرواية هى المشهورة ولا تعارضها الرواية الاولى لانها غير مشهورة كذا فى الاسرار ولو صحت لكان ثم ثمه بمعنى الواو مجازا لانا لو عملنا بحقيقته لامكن العمل بحقيقة الامر لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع فتعين المجاز فى ثم دون الامر تحقيقا لما هو المقصود وهو الامر بالتكفير اذ الكلام سيق له (وبل للاعراض عما قبله) اى جعله فى حكم المسكوت عنه بلا تعرض لنفيه واثباته واذا انضم اليه لا صار نصا فى نفيه نحو جاءنى زيد لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك فى قوله (واثبات ما بعده على) سبيل (التدارك) ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان التكلم به ماكان ينبغى ان يقع وقيل هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثانى تداركا لما وقع اولا من الغلط فلا يقع فى كلام الله تعالى الا حكاية او بتأويل ثم الاضراب انما يصح اذا احتمل الصدر الرد والرجوع وهو فى الاخبار دون الانشاء لا لان التدارك للكذب ولا كذب فى الانشاء كما ظن صاحب التنقيح فانه لتدارك الغلط وهو اعم من الكذب بل لان الانشاء ايجاد معنى بلفظ يقارنه فى الوجود فكما يتلفظ يوجد فلا يمكن اعدامه حين هو موجود (ففى) قوله (انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق الموطوءة ثلاثا) لانه لم يمكن

ابطال الاول لكونه انشاء وقد وقع الاخيران لبقاء المحل (بخلاف) قوله (له على درهم بل درهمان) فانه يلزمه درهمان استحسانا لان المراد بمثل هذا الكلام عادة التدارك بنفى انفراد ما اقر به اولا لا بنفى اصله كيف واصله داخل فى الثانى واوضح التدارك بنفى اصله لاجتمع النفى والاثبات فى شيء واحد فكانه قال على درهم ليس معه غيره ثم تدارك فقال بل معه درهم آخر كما قال سنى ستون بل سبعون (ولكن للاستدراك) اى التدارك وهو رفع التوهم الناشى عن الكلام السابق مثل ما جاءنى زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا للمخالطة بينهما (فعند الاتصال ان دخلت المفرد) فانها لما وضعت للاستدراك وجب مغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطفت بها مفرد وهو لا يحتمل النفى يجب ان يكون ما قبلها منفيا لتحصل المغايرة (ويجب اختلاف طرفيها) نفيا واثباتا لفظا نحو جاءنى زيد لكن عمرو لم يجئ او معنى نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر (ان دخلت الجملة) لاحتمال كل من الجملتين النفى والاثبات فيحصل معنى الاستدراك ثم ان كونها للاستدراك ليس على الاطلاق بل (بشرط اتساق الكلام) اى انتظامه بان يصلح ما بعدها لكن تداركا لما قبلها وذلك بطريقين الاول ان يتحقق بين اجزاء الكلام ارتباط معنوى ليحصل العطف والثانى ان يكون محل الاثبات غير محل النفى ليمكن الجمع بينهما (كما لك) اى كقوله لك (على الف قرض فقال) المقر له (لا لكن غصب) فان الكلام لما اتسق صح الوصل بلكن وحمل على الخطاء فى السبب لا الواجب فنفى التمرد وافادت القرض (فلولاه) اى لولا الاتساق بان يفوت احد الامرين المذكورين ولا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها (يكون ما بعدها) كلاما (مستأنفا) لا تعلق له بما قبله (كقول المولى لامته تزوجت بغير اذنه) اى المولى (لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين) لانه نفى اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او مائتين وانما يكون متسقا او قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك فى قدر المهر لا اصل النكاح هذا هو الموافق لرواية الجامع وكتب الاصول وزعم صاحب الكشف انه اذا قيل لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين كان كلاما غير متسق لما فيه من نفى فعل واثباته بعينه وحين اعترض عليه بعض الافاضل بان النفى فى الكلام المقيد راجع الى القيد والا يلزم العبث بذكر القيد

اثبات عنه بالمنع بل هو راجع الى الذات المقيدة دون مجرد القيد واما يلزم العبث لو لم يفد الاحتراز عن مقيد آخر (اقول فيه بحث اما اولا فلان كون النفى راجعا الى القيد فى مثل هذا الموضع مما صرح به ائمة العربية حتى صرح به الشيخ عبد القاهر فى غير موضع من دلائل الاعجاز برجوع النفى الى القيد مطلقا فلا وجه لمنعه (واما ثانيا فلان رجوع النفى الى القيد رجوعه الى المقيد باعتبار القيد بمعنى انه لايدل على نفى اصله على الاطلاق ولايدعى احد رجوعه اى مجرد القيد بل ربما يدعى دلالته على ثبوت الاصل مقيدا بقيد آخر (واما ثالثا فلانه اذا افاد الاحتراز عن مقيد آخر لم يكن الفعل المنفى عن المثبت فيما نحن فيه وقد قال لما فيه من نفى فعل واثباته بعينه فالاولى فى الاعتراض ان يقال ابتداء لانسلم ان قوله لااجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين يفيد نفى فعل واثباته بعينه ليكون غير متسق بل يفيد نفى مقيد واثبات مقيد آخر (واو لاحد مافوقه) اى ما فوق الاحد بمعنى الواحد وهو شيئان فصاعدا اختيرت هذه العبارة للاختصار (فيوجب الشك فى الاخبار) يعنى انه موضوع له لان وضع الكلام للافهام فلاينا سبه الشك والابهام بل بمعنى انه اكثر مايحصل من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجيء احد الشخصين يكون غالبا لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائى احدهما و لا يعلم بعينه و قد يكون لتشكيك السامع لعرض له فى ذلك وقد يكون بمجرد ابهام واظهار نصفة مثل ﴿وانا اواياكم لعلى هدى او فى ضلال مبين﴾ وبالجملة الاخبار بالمبهم لايخلو من غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب بعضهم الى انه للشك والظاهر انه لانزاع لانهم لم يريدوا الاالتبادر الذهنى اليه عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان او لم يوضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك فى تعيين احد الامرين بخلاف الانشاء فانه لايحتمل الشك اوالتشكيك لانه لاثبات الحكم ابتداء (و) لهذا اوجب او (التخيير فى الانشاء) وقد يفيد الاباحة والتسوية وغير ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما فى قوله تعالى (فكفارته اطعام عشرة مساكين) الآية فانه بمعنى الامر اى ليكفر باحد هذه الامور وسيجيء الفرق بينه وبين الاباحة (فى) قوله (هذا حر او هذا لجمعه) اى جمع هذا القول وهو علة لقوله لايعتق و يوجب

قدمت عليهما (جهتيهما) اى جهتى الاخبار والانشاء فانه اخبار لغة
و هو ظاهر وانشاء شرعا وعرفا لانه لم تحقق الحرية بغير هذا اللفظ
فلو كان خبرا محضا لكان كذبا فوجب ان تجعل الحرية ثابتة قبيل هذا
الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوى وهذا معنى كونه انشاء
شرعا وعرفا واخبارا حقيقة و لغة فلجهة الاخبارية (لا يعتق العبد
فى الاشارة اليه والى الحر) لرجحان احتمال الخبرية ههنا (و) لجهة الانشائية
(يوجب ولاية تعيين) يعبر عنها بالتخيير فانه مخصوص بالانشاء كما سبق
(يجمع) ذلك التعيين ايضا وهو ان يقول اردت هاتين (الجهتين)
المذكورتين (فشرط) لجهة انشائية (صلاحية المحل عند البيان) حتى
اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق (و) لجهة اخبارية (صح الجبر
عليه) اى على ذلك البيان فانه لا جبر فى الانشاآت بخلاف الاخبارات
كما اذا اقر بالمجهول فانه يجبر على البيان وهذا ما قيل ان البيان انشاء من
وجه اخبار من وجه (ولذا) اى ولكون اولاحد الامرين فصاعدا الصالح
كل منهما للاتصاف بالحكم على السوية اذ من ههنا نشأ الشك فى الخبر
والتخيير فى الانشاء (ابطلا) اى ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى
قول المولى (هذا حر اوهذا لعبده ودابته) وجعلاه لغوا لايثبت به العتق
لعدم صلاحية الدابة للاتصاف بالحرية هذا هو العلة الصحيحة لا ما قال
صاحب التنقيح وغيره ان وضعه لاحدهما الذى هو اعم من كل منهما
و هو غير صالح للعتق لما يرد عليه ان ايجاب العتق انما هو على ما
يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق
بالذوات لا بالمفهومات (وان صحح) ابوحنيفة رحمه الله تعالى هذا القول
(بان جعله مجازا من المعين) لان خليفة المجاز عنده فى اللفظ كما سبق وهى
تحتمل التعيين حتى يلزمه فى العبدين و يتعين بموت احدهما او بيعه والعمل
بالمحتمل اولى من الاهدار فيلغو ذكر ضميمته كالوصفية لحى وميت (وفى)
قوله لعبيده الثلثة (هذا حرا و هذا وهذا) عطف الثانى باو والثالث
بالواو (يعتق الثالث) فى الحال (ويخير فى الاولين) لان سوق الكلام
لايجاب العتق فى احد الاولين وتشريك الثالث له فيما سيق له الكلام
(كاحدهما حر هذا) فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام
لا احد المذكورين بالتعيين وقيل لايعتق احدهم فى الحال و يكون له الخيار

بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر او هذان كما اذا حلف لا اكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثانى وحده او الثالث وحده والاول اولى بوجهين الاول ان تقدير الكلام على الاول احدهما حر وهذا حر وعلى الثانى هذا حر او هذان حران والمذكور فى المعطوف عليه لفظ حر لا حران فتقديره فى المعطوف اولى والثانى ان الثانى مغير للاول من الجزم الى التردد فيتوقف عليه لا الثالث لان الواو للتشريك فيقتضى وجود الاول فثبت التخيير بين الاول والثانى بلا توقف على الثالث فكانه قال احدهما حر وهذا واعترض على الاول بجواز تقدير مفرد لكل من الاخيرين كان يقال هذا حر او هذا حر وهذا وعلى الثانى بان التشريك لا ينافى التغيير كما فى لا اكلم هذا او هذا وهذا بل يوجبه ههنا اذ يجب جمع الاخيرين فى الاختيار حينئذ ولا يكفى احدهما واجيب عن الاول بان الظاهر عند تقدير الخبر لكل ان لا يجتمعا فى احد شق التخيير فانه اذا قال هذا حر او هذا حر وهذا حر فالظاهر قصد الايقاع فى الثالث فى الحال لان افراد الخبر بالذكر ولو تقديرا امارة افراده بالحكم المستقل لا لتشريكه وعن الثانى بان مغيرية الثالث تتوقف على عطفه على الثانى معينا وفيه النزاع ففيه المصادرة بخلاف الثانى فانه معطوف على الاول ومغير له قطعا (وتفيد) او (العموم) اذا استعملت (فى) سياق (النفى) وما بمعناه كالنهى (لفظا) نحو ما جاءنى زيد او عمرو اى لا هذا ولا ذاك ونحو لا تطع منهم آثما او كفورا اى لا هذا ولا ذاك فيمتثل بان لا يطيعهما اصلا لا بان يطيع واحدا منهما فقط (او معنى) بان يقع فى اليمين المثبت نحو ان فعلت هذا او هذا بمعنى لا افعل شيئا منهما او فى الاستفهام الانكارى نحو افعلت هذا او هذا بمعنى ما فعلت شيئا منهما والسر فى افادتها العموم ههنا انها لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى * لا تطع منهم آثما او كفورا * معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة فى سياق النفى فيعم وكذا ما جاءنى زيد او عمرو فان معناه ما جاءنى احد منهما بخلاف الواو فانها لنفى العموم حتى اذا قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا لا يحنث بفعلهما لا بفعل احدهما لان المراد مجموع الفعلين فلا يحنث بالبعض

(الا القرينة) الدالة على ... او من حملها على العموم وتدل على انها لايقاع احد النفيين فحينئذ تفيد عدم الشمول (قال صاحب التلويح في حاشيته كما ذهب اليه صاحب الكشاف في قوله تعالى * يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا * تدل على ان عدم النفع لمن لم يجمع بين الايمان قبل اشراط الساعة وبين كسب الخير في الايمان ولم يحمله على عموم النفي بمعنى ان عدم النفع لمن لم يعمل لا الايمان قبلها ولا كسب الخير فيه لان نفي الايمان يستلزم نفي كسب الخير في الايمان وفيه بحث لان كلام صاحب الكشاف ليس بقطعي في ان او في الآية في سياق النفي حتى يستفاد نفي العموم من القرينة بل يحتمل كونها ودخلت على النفي فافادت ايقاع احد النفيين لا عمومه والتقدير لم تكن آمنت اولم تكن كسبت وذلك لانه قال قوله كسبت في ايمانها خيرا عطف على آمنت فتوهموا من ظاهره ان مراده ان كسبت عطف على آمنت عطف مفرد على مفرد حتى ان النفي المستفاد من لم تكن آمنت متوجه الى كسبت ايضا قطعا وليس كذلك بل يحتمل ان يكون مراده ان كسبت عطف على آمنت ولم يكن المقدر عطف على لم تكن المذكور عطف المفردات على المفردات ويؤيد ماذكرنا قوله في شرح الكشاف ان العموم انما يلزم اذا عطف احد الامرين على الآخر باو ثم سلط عليه النفي مثل لم تكن آمنت او عملت الا اذا عطف باو نفي امر على نفي امر كما تقول لم تكن آمنت اولم تكن كسبت وههنا قد تعذرت الاول للزوم التكرار فتعين الثاني تلخيصه العموم انما هو في نفي العطف باو لا في عطف النفي باو فقوله او كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف على معنى لم تكن آمنت اولم تكن كسبت هذا كلامه (واذا تأملت فيه حق التأمل عرفت ان بينه وبين ماذكر في التلويح تنافيا في غاية الظهور ولكن من لم يجعل الله له نورا فماله من نور * وقد بقي لي في كلام الفاضل بحثان الاول ان صاحب الكشاف بعد ما قال قوله او كسبت عطف على آمنت لا وجه لان يقال في توجيهه فقوله او كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف فانه تشويه لكلامه لا توجيه لمرامه (واما ثانيا فلان عطف كسبت على آمنت لا ينافي كون كسبت خبر لم تكن المحذوف حتى يكون الاول بناء على الظاهر والثاني بناء على التحقيق

لما عرفت ان كسبت مع كونه خبر لم تكن المحذوف معطوف على آمنت فليتأمل (وحكم او كعكس) حكم (الواو) فانها لنفى الشمول لانها الجمع وانفى المجموع بجواز ان يكون بنفى واحد الا ان تدل قرينة حالية او مقالية على انها الشمول النفى نحو لا ترتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة النفى مثل ما جاءنى زيد ولا عمرو فالحاصل ان او اذا وقعت فى سياق النفى وخلت عن القرينة يحمل على شمول النفى والا فعلى نفى الشمول والواو بالعكس (وقد تكون) او (للاباحة) كما تكون للتخيير على ماسبق اعلم ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة فى طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة (نحو جالس الفقهاء او المحدثين) وتارة فى طلبه مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا كقوله بع عبدى هذا او ذاك والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او وقد عرفت انها لاحد الامرين فجواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب القرائن (فان قيل قد لا يمتنع الجمع فى التخيير كما فى خصال الكفارة (قلنا المراد امتناع الجمع من حيث الامتثال بالامر (ففى امر الوجوب لا يكون الامتثال الا باحدهما وليس جمع الجامع من حيث الامتثال به بل الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك وطلقت هذه الزوجة او تلك وقد يفرق بينهما بانه لا يجب فى الاباحة الاتيان بواحد ويجب فى التخيير فان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدى هذا او ذلك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما فى خصال الكفارة جاز الجمع بالاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة (و) قد يكون او لا للعطف بل (بمعنى حتى او) بمعنى (الى او) بمعنى (الا ان) اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك بل فعل ممتد يكون كالعام فى كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او والمانع من العطف اما لفظى او معنوى الاول (كقوله تعالى ليس لك من الامر شىء او يتوب عليهم او يعذبهم) على احد الا قاويل اى ليس لك من الامر فى عذابهم او استصلاحهم شىء حتى تقع توبتهم او تعذيبهم فان عطف الفعل على الاسم غير جائز وتحريم ان يدعو عليهم بالهلاك يحتمل الامتداد فحمل على الغاية (و) الثانى (نحو لالزمنك او تعطينى حقى) فان المقصود وهو كون اللزوم لاجل

الاعطاء لايحصل مع العطف فسقطت حقيقتـه واستعير لما يحتمله وهو الغاية اوالاستثناء لان تناول احدالمذكورين يقتضي تناهي احتمال كل منهما وارتفاعه بوجود صاحبه ويحتمله الكلام لاحتمال صدره الامتداد وشمول الاوقات فوجب اضمار ان اما بحرف الجر اوليكون المستثنى مصدرا منزلا منزلةالوقت المخرج عن الاوقات المشمولة لصدره ومنه قول امرئ القيس * بكى صاحبي لما رأى الدرب دونه * وايقن انا لاحقان بقيصرا * فقلت له لاتبك عينك انما * نحاول ملكا او نموت فنعذرا (و) قد يكون او (بمعنى بل) كقوله تعالى (فهي كالحجارة اواشد قسوة) اى بل اشد قسوة قيل (و) اما (قوله تعالى ان يقتلوا ويصلبوا) الآية قال مالك لما كان او في الانشاء التخيير ثبت التخيير في كل نوع من انواع قطع الطريق بقوله تعالى * ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض * فاجاب بعض ائمتنا بانه تعالى ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية و[illegible] مما يزداد بازدياد الجناية وينتقص بانتقاصها * وجزاء سيئة سيئة مثلها * فلا يليق مقابلة اغلظ الجنـاية باخف الجزاء ولا العكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجنـاية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما تقتضيه المناسبة فالقتل جزاؤه القتل والقتـل والاخذ جزاؤه الصلب والاخذ جزاؤه قطع اليدوالرجل والتخويف جزاؤه النفي اى الحبس الدائم على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال واجاب بعضهم بما في المتن قال شمس الائمة بعد ما ذكر الجواب الاول (وقيل ان او ههنا بمعنى بل فيكون المراد ان يقتلوا ان [illegible] انفقت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم ان اخذوا المال فقـط بل ينفوا من الارض اذا خوفوا الطريق فظهر بما ذكرنا ان خلط الكلامين وجعلهما جوابا واحدا كما فعله البعض ليس كما ينبغي (الى) كانت حتى لم تذكرهها كما ذكرت في سائر الكتب لان الاصل فيها هي الجارة لا العاطفة كما سيجئ فالاحسن ان تذكر في الحروف الجـارة (ومنها) اى من الحروف (حروف الجر) وجه التسمية مشهورة (فالباء للالصاق) وهو تعليق الشئ وايصاله اليه مثل مررت بزيد اى الصقت مروري بمكان يلابسه زيد (فلا تخرج) اى اذا كانت الباء للالصاق (فقول المولى) لعبده لاتخرج (الاباذني يوجب لكل خروج اذنا) لانه استثناء مفرغ فمعناه

ع وتحقيقه ان حروف الاستثناء تقتضي ان يكون هنا مستثنى منه وحروف الجر تقتضي ان يكون ذلك غير الاذن لان الالصاق انما يكون بين شيئين ملتصقين فلا بد ان يكون المستثنى غير الاذن فيكون مستثنى منه كذلك فاضمر مصدر الفعل المذكور اذلادليل على غيره ثم غيرالملفوظ اذا قدر ملفوظا ان كان ذلك شرعا يسمى مقتضى وان كان لغة يسمى محذوفا والفرق بينهما ان المحذوف يقبل العموم دون المقتضي كما سيأتي في موضعه ان شاءالله تعالى وههنا المصدر ثبت تقديرا لغة لاشرعا فيعم لوقوعه في سياق الشرط فانه في حكم النفي فصح الاستثناء ٢

لاتخرج خروجا الاخروجا باذنی والنکرة فی سیاق النفی تعم فاذا اخرج منها بعض بقی ماعداه علی العدم (لا) قوله لاتخرج (الا ان اذن لك) فانه لایوجب لکل خروج اذنا اذلا یمکن حمله علی حقیقة الاستثناء لان الاذن لیس من جنس الخروج فحمل علی الغایة لمناسبة بینهما فان الغایة قصر لامتداد المغیا وبیان لانتهائه کما ان الاستثناء قصر للمستثنی منه وبیان لانتهاء حکمه وایضا کل منهما اخراج مایتناوله الصدر فیکون معناه لاتخرج الی ان اذن لك فیکون الخروج ممنوعا الی وقت وجود اذن فاذا وجد مرة ارتفع المنع (فان قیل المصدر قد یقع حینا لسعة الکلام تقول آتیك خفوق النجم ای وقت خفوقه فیکون تقدیره لاتخرج وقتا الا وقت اذنی فیجب لکل خروج اذن (اجیب بان هذا التقدیر یوجب ان یحنث ان خرج مرة اخری بلا اذن والتقدیر الاول یوجب ان لایحنث فلا یحنث بالشك واعترض علیه بان هنك وجها ثالثا یقتضی وجوب الاذن لکل خروج وهو ان یکون علی حذف الباء ای الا بان اذن فیصیر بمنزلة الا باذنی وحذف حرف الجر مع ان وان شایع کثیر وعند تعارض الوجهین یبقی هذا الالف سالما عن المعارض ضرورة ورد بان قولنا الاخروجا باذنی کلام مستقیم بخلاف قولنا الا خروجا ان اذن لك فانه مختل لا یعرف له استعماله (والجواب ان اختلاله علی تقدیر تسلیمه انما هو من ترك بعض المقدرات وهوالباء وذکر بعضها وهو خروجا حتی اذا قدر هکذا لاتخرج الاخروجا ملصقا بان اذن لك لایبقی اختلال اصلا فالصواب فی الرد ان یقال انهم صرحوا بانه لاعبرة بکثرة الادلة بقوتها حتی لوکان فی جانب آیة وفی آخر آیتان او فی جانب حدیث وفی آخر حدیثان لاتترك الآیة الواحدة ولا الحدیث الواحد ولا یقال تعارضت الآیتان فبقیت الآیة الاخری سالمة عن المعارض وکذا الحال فی الحدیث (والاستعانة) ای طلب المعونة بشیء علی شیء مثل کتبت بالقلم (وقیل انها راجعة الی الالصاق بمعنی الصقت الکتابة بالقلم (فتدخل) ای اذا کانت الباء للاستعانة تدخل (الوسائل) اذبها یستعان علی المقاصد (کالاثمان) فی البیوع فان المقصود الاصلی من المبایعة هو الانتفاع بالمملوك وذلك فی المبیع والثمن وسیلة الیه لانه فی الغالب من النقود التی لاینتفع بها بالذات بل بواسطة التوصل بها الی المقاصد بمنزلة الآلات ولذا اشترط وجود المبیع لصحة البیع لاوجود

۲ لان الشرط عموم الصدر وقد وجد فالصدرا وجب الحظر فی جمیع الخروجات باذن او بغیره لواقتصر فاذا استثنی خروجا موصوفا بالاذن بقی الباقی تحت الحظر علی عمومه منه ۱

الثمن فاذا كان الاصل ان يدخل الباء في الاثمان (فبعت) اى قول البائع بعت (هذا العبد بكر) من الحنطة مثلا (بيع) والعبد مبيع والكر ثمن يثبت في الذمة حالا (و) قوله بعت (كرا) من الحنطة (بهذا) العبد (سلم) والعبد رأس المال والكر مسلم فيه (ويراعى شرائطه) من الأجل وبيان القدر والجنس والصفة وقبض رأس المال في المجلس ونحو ذلك مما يتوقف عليه السلم ويجب تقديمه عليه (و) يراعى (لوازمه) المتأخرة عنه كعدم ٣ جواز الاستبدال في الكر قبل القبض (واذا دخلت) الباء (المحل) هذا تفريع ثان على دخولها الوسائل (لم يجب استيعابه) اى استيعاب المحل بالفعل (كالآلة) اى كما لم يجب استيعاب الآلة بالفعل يعني لما كان الاصل في الباء ان تدخل الوسائل والآلات نحو مسحت الحائط بيدى ولم يشترط الاستيعاب في الآلة لكونها غير مقصودة بالفعل وانما قصد بها التوسل الى المقصود بل اشترط استيعاب المحل لكون ٨ المقصود شبه المحل الذي من شانه الاستيعاب اذا دخله الباء بالآلة التي من شانها عدم الاستيعاب (فلا يجب) الاستيعاب (في مسح الراس) كما ذهب اليه مالك لان الباء دخلت المحل في قوله تعالى ﴿ وامسحوا برؤسكم ﴾ ولما ورد على قوله واذا دخلت المحل لم يجب استيعابه ان الباء في التيمم قد دخلت المحل وقد وجب استيعابه اجاب بقوله (واما وجوبه) اى وجوب الاستيعاب (في التيمم ان صح) انما قال ذلك لما قيل انه لا يجب مسح منابت الشعور الخفيفة بالتراب في الوجه كاللحية الخفيفة ولان مسح الاكثر يكفي في رواية الحسن تيسيرا على مسح الخف والرأس (ف) بالحديث المشهور وهو قوله عليه السلام لعمار رضي الله عنه يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فان الوجه اسم الكل فلولا الاستيعاب لزم ان يراد به البعض (ولانه) اى التيمم (خلف عن اصل يوجب) وهو الوضوء فلما وجب استيعاب الوجه في الاصل وجب استيعابه في الخلف لان الخلف لا يخالف الاصل اصلا (و) لان المسح بالصعيد في العضوين قائم مقام الوظايف الاربعة وانما نصف للتخفيف ولانك (ان كل تنصيف يقتضي بقاء الباقي على ما كان عليه) من الوصف كما لو نصف الاسامي وعدد الاماء وحدود العبيد ونحو ذلك (وعلى للاستعلاء) صورة نحو ركبت على الفرس او معنى ٩ نحو امير علينا ولان الواجب مشتمل على معنى العلو كانه يركبه دين (فتستعمل) على (للوجوب) بالوضع الشرعي (فعلى) اى ان كان على للوجوب شرعا فقول المقر لفلان على الف (دين) لا وديعة (لا اذا

٣ بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر فيها قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الاثمان منه

٨ مثلا اذا قيل مسحت الحائط بيدى يجب ان يكون الحائط مستوعبا بالمسح لا اليد واذا قيل مسحت يدى بالحائط لا يجب استيعاب الحائط بالمسح منه

٩ صار اميرا علينا فان للامير علوا وارتفاعا على غيره منه

اوصل به) اى بقوله على الف قوله (وديعة) فتحمل على وجوب الحفظ ترجيحا للمحتمل على الموجب بكون اللفظ محكما وهو قوله وديعة (ثم) لان الجزاء لازم للشرط لزوم الواجب لمن عليه تستعمل (فى الشرط) اى فى معنى يفهم منه كون مابعدها شرطا لماقبلها نحو قوله تعالى (يبايعنك على ان لايشركن بالله شيئا) اى بشرط عدم الاشراك (فان قيل لاخفاء فى انهـا صلة للمبايعة يقال بايعناه على كذا فكيف يكون للشرط (قلنا كونها صلة للمبايعة لاينا فى شرطية مدخولها للمبايعة لتوقفها عليه (ثم) لما بين العوض والمعوض من اللزوم والوجوب تستعمل (فى العوض) ايضا كالباء الا ان المشروط لتوقفه على الشرط يتعقبه تعقب اللازم للملزوم بخلاف العوض فانه مقارن للمعوض ومقابل به لا يعتبر بينهما تقدم وتأخر فلم يكن فى معنى اللازم مطلقا فلاجرم كان الشرط بمنزلة الحقيقة فلم تحمل عند ابى حنيفة على على معنى الباء الا اذا تعذرمعنى الشرط (كما فى المعاوضات المحضة) اى الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح فانها لاتحتمل التعليق بالخطر لئلا يلزم معنى القمار فتحتمل على العوض بالاتفاق تصحيحا للتصرف بقدر الامكان (واما) اذا لم يتعذر معنى الشرط كما (فى الطلاق) فانه يقبل الشرط ولايبطل به (فكذا عندهما) اى تحمل على العوض فيه ايضا لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فتحمل عليها بدلالة الحال (وللشرط عنده) عملا بالحقيقة (ففى) قول المرأة لزوجها (طلقنى ثلثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما) لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض (ولاشئ عنده) لان اجزاء الشرط لاتنقسم على اجزاء المشروط وذلك لما عرفت ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من المعوض فى مقابلة جزء من العوض ويمتنع تقدم احدهما على الاخر كالمتضايفين وثبوت المشروط مع الشرط بطريق المعاقبة لتوقف المشروط على الشرط بلا عكس فلوانقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على السرط فلا تحقق المعاقبة (ومن لابتداء الغاية) المراد بالغاية ههنا وفى قولهم الى انتهاء الغاية هى المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذا الغاية هى النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء (وتستعمل للتبعيض)

وعليه المحققون وذهب بعض الفقهاء الى ان الاصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك ورد باطباق ائمة اللغة على انها حقيقة فى ابتداء الغاية (ولو قيل انها فى العرف الغالب الفقهى للتبعيض مع رعاية معنى الابتداء لم يبعد (والبيان) نحو لفلان على عشرة من فضة (وبمعنى الباء) كما فى قوله تعالى * يحفظونه من امر الله * اى بامر الله (و) تستعمل (صلة) اى زائدة نحو ماجاءنى من احد بخلاف ماجاءنى من رجل لان اللفظ به يكون نصا فى الاستغراق (وحتى للغاية) اى الدلالة على ان مابعدها غاية لماقبلها سواء كان جزأ منه اولا والاول (نحو) اكلت السمكة (حتى رأسها و) الثانى نحوله (حتى مطلع الفجر) ٢ اما عند الاطلاق فالاكثر على ان مابعدها داخل فيما قبلها (وقد تكون عاطفة) يتبع مابعدها لما قبلها فى الاعراب (بلاسقوط) معنى (الغاية) لان الاصل هى الجارة والعاطفة فرع عليها (فيجب) اى فاذا لم يسقط معنى الغاية يجب (كون المعطوف جزأ من المعطوف عليه افضل) الاجزاء (اواخس) الاجزاء فلا يجوز جاءنى الرجال حتى هند (و) يجب ايضا (انقضاء الحكم شيئا فشيئا) اى انقضاء متدرجا بان ينقضى من الجزء الاول الى الثانى ومنه الى الثالث ثم وثم (حتى ينتهى الى المعطوف) الذى هو الافضل اوالاخس (لكن) لابحسب الواقع بل (بالاعتبار) اى بحسب اعتبار المتكلم اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم فى الواقع بالمعطوف اولا كما فى قولك مات كل اب لى حتى آدم عليه السلام اوفى الوسط كما فى قولك مات الناس حتى الانبياء عليهم الصلوة والسلام (و)قد تكون (ابتدائية معها) اى مع رعاية معنى الغاية (فتدخل على مبتدأ مذكورالخبر) نحو خرجت النساء حتى هند خارجة ولهذا جاز ادخال حرف العطف عليها كما فى قول امرئ القيس *مطوت بهم حتى تكل غزاتهم * وحتى الجياد٧ ما يقدن بارسان (اومقدره) اى مقدر الخبر بقرينة ماقبل حتى كقولهم اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اى مأكول هذا اذا دخلت الاسماء(و) اما (اذا دخلت الافعال) صورة وان كانت فى الحقيقة داخلة على الاسم لان هذه الافعال منصوبة باضمار ان (فللغاية) فانها الاصل والحمل عليه اولى لكن (ان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه) اى كونه منتهى الصدر نحو* حتى يعطوا الجزية * فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له (والا) اى وان لم يحتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء

٢ فان هذا الحكم تقتضيه حتى من حيث كونها للغاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل فى العطف المغايرة كما فى ما جاءنى زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو وبالعطف كما يمتنع بالجر منه

٧ فالجياد مبتدأ وما بعده خبره والواو داخلة عليه لان حتى هذه ليست بعاطفة ولو كانت حرف عطف لم يجز دخول حرف عطف عليها منه

(فبمعنى كى ان صلح الصدر للسببية) للفعل الواقع بعد حتى فان جزاء الشئ ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا فيصح استعارتها لها نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه بمعنى كى لا للغاية لانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد به الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له اذ الاسلام يزداد فى الجنة و يتقوى فكيف يتصور الانقطاع والانتهاء (والا) اى وان لم يصلح الصدر ان يكون سببا للفعل الواقع بعد حتى (فللعطف المحض) من غير دلالة على غاية اومجازاة ذهب فخر الاسلام الى انه غير موجود فى كلام العرب بل اخترعه الفقهاء استعارة لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولا حاجة فى افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن تؤخذ منه اللغة فكفى بقوله سماعا واوله صاحب الكشف بان المراد انها حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر فى الزيادات انه لوقال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا ان نوى الفور والاتصال والا فهى للترتيب سواء كان مع التراخى او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدى بعد الاتيان متصلا او متراخيا فى جميع العمر ان اطلق الكلام و فى الوقت الذى ذكر ان عينه مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى وانما تجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابى لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب (فاذا وقعت حتى (فى اليمين فشرط البر) صورة كونها لافادة (الغاية وجودها) اى الغاية اذ لا انتهاء بدونها (و) شرط (البر) فى صورة كونها لافادة (السببية وجودها يصلح سببا) سواء ترتب عليه المسبب اولا (و) شرط البر (فى) صورة (العطف وجود الفعلين) المعطوف والمعطوف عليه ليتحقق التشريك ولتوضيحها بفروع فلو قال عبدى حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو ترك الضرب قبل الصياح عتق عبده لانتفاء الضرب الى الغاية المذكورة ولوقال عبدى كذا ان لم آتك حتى تغدينى فحتى للسببية لا للغاية لان آخر الكلام وهو التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان اليه لان المراد بصلوحه له ان يكون

الفعل فى نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية صالحا لانتهاء الصدر اليه
وانقطاعه به كالصياح للضرب وظاهر ان التغدية مع الاتيان ليس كذلك
فاذا اتى بر والاحنث لان الاتيان هو السبب للاحسان (ولو قال عبدى كذا
ان لم آتك حتى اتغدى عندك كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان
فلا يصلح غاية للاتيان ولا يصلح اتيانه سببا لفعله ولا فعله جزأ لاتيان نفسه
واذا كان كذلك حمل على العطف المحض فصار كانه قال ان لم آتك فاتغد
عندك حتى اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر وان لم يتغد
اصلا حنث كذا قال فخر الاسلام واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب
الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ
(اجيب بان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ من الاتيان بان يأتيه
وقتا آخر فتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل
كلام التراخى على التراخى عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه
(ورد بانه كلام لاثبت له فقيل محمله التنبيه على عدم وجوب الوصل المعنى
وجواز التأخير بعد ر لايعد تراخيا عرفا كما فى الفاء فانه لما كان بمعناه كان
حكمه كحكمه (والى لانتهاء الغاية) وقد مر معناه (فيحمل) اى (عليه)
اى على انتهاء الغاية (ان احتمله الصدر) اى احتمل صدر الكلام الانتهاء
الى الغاية (كاجلت) مالى عليك (الى شهر) فان التأجيل يحتمل الانتهاء الى
شهر (والا) اى وان لم يحتمل الصدر الانتهاء اليها (تعلق) اى (بمحذوف)
دل الكلام عليه (ان امكن) تعلقه بذلك المحذوف (كبعت الى شهر)
فان صدر الكلام وهو البيع لما لم يحتمل الانتهاء الى الغاية وقد امكن
تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه صار بمعنى بعت مؤجلا
الثمن الى شهر (والا) اى وان لم يمكن تعلقه بالمحذوف (تحمل) اى (على
تأخيره) اى تأخير صدر الكلام (ان احتمله) اى الصدر التأخير (كانت
طالق الى شهر) ولا ينوى التنجيز والتأخير فان نوى احدهما فذاك والا
يقع بعد مضى شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء
وقال زفر يقع فى الحال لان التأجيل والتوقيت صفة لموجود فلا بد من
الوجود فى الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله (ثم ان تناولها)
اى صدر الكلام الغاية (تدخل) اى الغاية (فى المغيا) سواء (قامت)
الغاية (بنفسها) اى كانت غاية بحسب الوجود قبل التكلم (كرأس

السمكة) فانه غاية وطرف لها في نفس الامر (او لا) اى ان لم تقم بنفسها بل كانت غاية بحسب التكلم دون الوجود (كالمرافق) فى قوله تعالى (وايديكم الى المرافق) فان اليد تتناول الابط كما فهم الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين في التيمم وقد جعلت المرافق غاية لها في التكلم (فتفيد) اى اذا كان ما قبلها متناولا للغاية (اسقاط ماوراءها) اى وراء الغاية (ان كان) وراءه شئ كالمرافق بخلاف الرأس اذ ليس وراءه شئ (لان) ٣ الغاية قبل التكلم تدخل فى المغيا حينئذ قطعا فاذا دخلها الى جاء الشك فى خروجها عنه ولاشك ان (الخروج) الذى هو ضد الدخول القطعى (يثبت بالشك والا) اى وان لم يتناولها الصدر (فلا) ٨ تدخل الغاية تحت المغيا سواء (قامت) الغاية (بنفسها كحائط البستان) فان البستان لا يتناول الحائط وهو غاية للبستان بحسب الوجود قبل التكلم (اولا كالليل) فى قوله تعالى (ثم اتموا الصيام الى الليل) فان الصيام لا يتناول الليل اذ مطلقه ينصرف الى الامساك ساعة بدليل مسئلة الحالف وقد جعل الليل غاية له فى التكلم (فتفيد) اى اذا لم يكن ما قبلها متناولا للغاية (مد الحكم) الى الغاية لا دخولها فى المغيا (لان) الغاية قبل التكلم لم تدخل فى المغيا حينئذ قطعا فاذا دخلها الى جاء الشك فى دخولها فيه ولا شك ان (الدخول) الذى هو ضد الخروج القطعى (لا يثبت بالشك) وان قيل القاعدة الاولى تنتقض بقولنا قرأت الكتاب الى باب القياس فانه يتناول باب القياس ولم يدخل فى المغيا وكذا القاعدة الثانية تنتقض بقوله تعالى (الى المسجد الاقصى) فان مطلق الاسراء لا يتناوله وقد دخل فى المغيا (قلنا عن الاول ان ما ذكرتموه معدول به عن الاولى بقرينة التحسر فى ذكر الغاية او الافتخار بذكر المغيا لان مقام الافتخار يقتضى عده من المغيا لو قرن وعن الثانى ان دخوله فى المغيا ثبت بالاحاديث لا بموجب الى فلا نقض وللقاضى الامام ابى زيد ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء اوشرط لا يعتبر الاطلاق ثم التقييد بل يعتبر المقيد مع القيد جملة واحدة للايجاب لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد واجب بان ما ذكر تحقيق لما وضع له مجموع القيد والمقيد وضعا نوعيا باعتبار معانى مفرديه لا انه اعتبار كل منهما منفردا (وفى للظرفية) ان يستعمل المجرور على ما قبلها اشتمالا زمانيا

٣ وهى ان الغاية تدخل فى المغيا ان تناولها الصدر منه

٨ وهى ان الغاية لم تدخل فى المغيا ان لم يتناولها الصدر منه

اومكانيا فان ما ثى للمعانى والمكانى لها وللذوات حقيقيين نحو صمت فى يوم
الاثنين وزيد اوجلوسه فى الدار اومجازيين نحو طالب الحال فى دولة فلان
اذا لم يقدر مضاف ونظرت فى الكتاب اوزيد فى نعمة وحقيقة كانت
الظرفية كالقدر المختص بالمظروف فى الامثلة المذكورة اوعيارية كالقدر
الاشمل نحو زيد فى البلد والصلوة فى يوم الجمعة فالاقسام اثنا عشر
(وسويا) اى الامامان (بين اثباتها وحذفها) اى فى عدم اقتضاء الاستيعاب
لان المختصر من الشئ فى حكم ذلك الشئ فلما لم يشترط الاستيعاب مع
وجود فى لم يشترط بدونه ايضا (فى ظروف الزمان) قيد به لان الخلاف
انما هو فيها (وفرق) الامام ابو حنيفة بين اثباتها وحذفها (بعدم نية
الآخر) من الوقت (فى) صورة (الاثبات) اى اثبات فى فنحو صمت هذه
السنة تقتضى استيعاب السنة بالصوم لان الظرف صار بمنزلة المفعول به
لاتصاله بالفعل فيقتضى الاستيعاب كالمفعول به يقتضى تعلق الفعل
بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت فى السنة فانه يصدق فى صوم يوم بل
ساعة لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى فى انت طالق غدا آخر النهار
يصدق ديانة لاقضاء وفى انت طالق فى الغد يصدق قضاء ايضا لكن
اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم (فان قيل
مانقل عنهما مخالف لما روى ابراهيم عن محمد رحمه الله تعالى انه اذا قال
امرك بيدك رمضان او فى رمضان فهما سواء فى الاستيعاب وكذا غدا
او فى غد (قلنا كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لاينافى بمعارض
فان التفويض لما كان مما يمتد فى نفسه ويستوجب التروى والتفكر من
المفوض اليها اقتضى مدة مديدة فاذا تعلق بمدة محدودة لاترجح لبعض
اجزائها على بعض بالنظر الى التفويض اقتضى استيعابها بالضرورة
سواء ذكرت كلمة فى اولا بخلاف الطلاق فانه ليس كذلك كما لايخفى
(وتعيد) فى اذا دخلت (فى المكان التنجيز) يعنى ان اضافة الطلاق مثلا
الى المكان لاتفيد بل يقع فى الحال لان نسبته الى الامكنة سواء ولانه موجود
فالتعليق به تنجيز بخلاف الزمان فاذا قيل انت طالق فى الدار تطلق
حالا (الابتقدير فعل كالدخول) حتى يكون معناه انت طالق فى دخولك الدار
بمعنى وقت دخولك على وضع المصدر موضع الزمان فانه سايغ (فيصير)
الفعل الذى هو بمعنى الوقت (شرطا) حقيقة لان كلا منهما ليس

بمؤثر و يتعلق الطلاق مثلا به (وقيل) لا يصير شرطا حقيقة بل يصير (كالشرط وهو) اى كونه كالشرط وهو (الاصح) اذ المشروط يجب ان يكون معاقبا للشرط لامقارناله كما سبق (اذلامعاقبة) بين الظرف والمظروف لان من قضية الظرف الاحتواء على المظروف بجوانبه واذا تقيدبه فلايكون بينهما الامقارنة وهو ينافى الشرطية (و) اذ (لاتطلق اجنبية قيل لها انت طالق فى نكاحك فتزوجت) كما لوقال مع نكاحك ولوكان مستعارا للشرط طلقت كما تطلق فى ان تزوجتك (ولذا) اى ولكون الفعل الذى هو بمعنى الوقت بمنزلة الشرط فى عدم الوقوع قبله (لاتطلق بانت طالق فى مشيئة الله تعالى) لان التعليق بها متعارف وهى مما يصح وصفه تعالى بوجوده وعدمه فلم يعلم وقوعه قطعا كما فى العباد (وتطلق نى) اى بقوله انت طالق (فى علم الله تعالى) امالان المشهور استعماله فى المعلوم فانت طالق فى معلوم الله تعالى تنجيز لان معلومه واقع اولان اتصافه تعالى بضده محال فيكون تنجيزا كما سيأتى (وفى القدرة روايتان) يعنى اذا قال انت طالق فى قدرة الله تعالى ففيه روايتان الاولى انه يقع كما فى العلم ذكرها فى الكافى والثانية انه لايقع كما فى المشيئة قال صاحب الهداية فى شرح الزيادات اذا قال انت طالق فى مشيئة الله اوفى ارادته اوفى رضائه اوفى محبته اوفى امره اوفى اذنه اوفى حكمه اوفى قدرته لايقع الطلاق اصلا الافى علم الله تعالى فانه يقع الطلاق فيه فى الحال فان كلمة فى للظرفية حقيقة الا اذا تعذر حملها على الظرفية بان صحبت الافعال فيحمل على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة غير انه انما يصح حملها على التعليق اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود و بضده ليصير فى معنى الشرط فيكون تعليقا والمشيئة والارادة والرضاء والمحبة مما يصح وصف الله تعالى به وبضده فانه يصح ان يقال شاء الله تعالى ولم يشأ كذا فكان اضافة الطلاق اليها تعليقا بها والتعليق بها بحقيقة الشرط ابطال للايجاب فكذا هذا اما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده لان علمه محيط بجميع الاشياء فكان التعليق به تحقيقا وتنجيزا فيقع الطلاق فى الحال اذا عرفت هذا فاعلم ان القدرة تستعمل تارة بمعنى الصفة القديمة وتارة بمعنى التقدير ولذا قرئ قوله تعالى (فقدرنا فنعم القادرون) بالتخفيف والتشديد وكذا قوله تعالى (قدرناها من الغابرين) والقدرة

بالمعنى الاول لا يوصف الباري بضدها وهو ظاهر و بالمعنى الثاني يوصف به و بضده فبالنظر الى المعنى الاول يكون التعليق بهما تنجيزا فلا يقع الطلاق وهو وجه الرواية الاولى وبالنظر الى المعنى الثاني يكون التعليق بهما تعليقا فلا يقع وهو وجه الرواية الثانية (ومن اسماء الظروف مع للمقارنة) سواء وصف به ما قبله اوما بعده (فيقع) طلقتان (ثنتان في) انت طالق واحدة (مع واحدة اومعها واحدة مطلقا) اي سواء دخل بها اولا (وقيل التقديم فيقع) طلقة (واحدة في) قوله انت طالق (واحدة قبل واحدة) اذا قيل هذا الكلام (لغيرها) اي لغير الموطوءة وذلك لان القبلية قائمة بالواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها فلم يبق محل للآخر (و) يقع (ثنتان قبلها) اي بقوله انت طالق واحدة قبلها واحدة لان القبلية ههنا قائمة بالواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هي المتصفة بالقبلية ولما وصفت الثانية بالقبلية السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية جعل ايقاعها في الحال لان من ضرورة الاسناد الى ماسبق الوقوع في الحال فيثبت تصحيحا للكلام اذا قال انت طالق امس حيث يقع حالا فيقعان معا بالضرورة (وبعد بالعكس) اي لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان لما ذكر في قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة تقع واحدة لما ذكر في قبل واحدة (وعند للحضرة) الحقيقية فيدل على الحفظ لا اللزوم في الذمة (فعندي الف وديعة) لا دين (الا اذا وصل به) المقر (دينا) فيحمل عليه لانه محتمله في الجملة او الحكمية نحو ﴿ ان الدين عند الله الاسلام ﴾ اي في حكمه (ومن كلمات الشرط) عمها لان بعضها اسماء (ان) وهو (اصل فيه) اي في الشرط لانه لمحض الشرط من غير ظرفية ونحوها اي التعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة اخرى (وتدخل) ان (امرا) معدوما لكنه (على خطر الوجود) اي متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة اذ الشرع او الحمل المقصودان من اليمين لا يتحقق في شئ منهما (فالشرط في) قول الزوج لها (ان لم اطلقك فانت طالق) لا (يوجد) الا (عند الموت) اي موت الزوج او الزوجة لان التيقن بوجود الشرط لم يحصل الا عنده لانه حال العجز عن الايقاع حقيقة ففي موت الزوج للموطوءة الميراث للفرار

ولغيرهما لا وفي موت الزوجة لا ميراث له لان الفرقة من قبله وكون التعليق
كالتنجيز عند وجود الشرط امر حكمي فلا يشترط فيه ما يشترط لحقيقة
التنجيز من القدرة كما اذا وجد الشرط حال الجنون بعد ما علق حال العقل (فان قيل
سلمنا وقوعه بموته لكن ينبغي ان لا يقع بموتها لان التطليق ممكن حال الموت
والعجز انما يتحقق بالموت وحينئذ لا يتصور الوقوع (قلنا بل يتحقق العجز
عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور
ذلك (ولو للمضي) لغة لانه لانتفاء الثاني لانتفاء الاول ففي لو دخلت الدار
لعتقت ولم يدخل فيما مضى ينبغي ان لا يعتق (و) لكن الفقهاء (استعاروه
لان) كما في قوله تعالى ﴿ ولو اعجبك ﴾ ﴿ ولو كره الكافرون ﴾ كما في قوله
تعالى ﴿ ان كنت قلته فقد علمته ﴾ فاذا قال انت طالق لو دخلت الدار لا يقع
حتى تدخل (هو المروي) في نوادر ابن سماعة (عن ابي يوسف) ولا نص
عنهما رحمهما الله تعالى (و) قد (تدخل اللام في جوابه) نحو لفسدتا ﴿
وقد لا تدخل نحو ﴿ جعلناه اجاجا (لا الفاء) اصلا حتى قالوا اذا قال
لو دخلت الدار فانت طالق يقع في الحال كما يقع في ان دخلت الدار وانت
طالق بالواو (ولولا في المنع كالاستثناء) يعني ان لولا لما دل على امتناع الشئ
لوجود غيره جعل مانعا عن وقوع ما يترتب عليه فصار كالاستثناء (حتى) قال
محمد رحمه الله تعالى (لا تطلق) المرأة (في) قول الزوج لها (انت طالق
لولا دخولك الدار) اذ معناه ان عدم وقوع طلاقك لوجود دخولك الدار
ذكره الكرخي في مختصره (واذا عند الكوفيين) مشترك لفظا لانه
موضوع (للظرف) فقط بحيث لا مجازاة ولا جزم المضارع ويستعمل
في القطعي كقوله ﴿ واذا تكون كريهة ادعى لها ﴾ واذا يحاس الحيس يدعى
جندب ﴿ (و) موضوع ايضا عندهم (للشرط) فقط من غير ملاحظة ظرفية
اصلا ويجزم به المضارع ويستعمل في امر على خطر الوجود كقوله ﴿ واستغن ما
اغناك ربك بالغنى ﴿ واذا تصبك خصاصة فتجمل ﴿ (وهو مختاره) اي ابي
حنيفة رحمه الله تعالى قال فخر الاسلام ولا يصح طريق ابي حنيفة رحمه الله تعالى
الا ان يثبت ان اذا قد تكون حرفا بمعنى الشرط مثل ان وقد ادعى ذلك
اهل الكوفة وقد احتج الفراء لذلك بقولهم استغن ما اغناك ربك بالغنى
البيت ووجه الاحتجاج ان اذا هذه قد جزمت المضارع ودخل الفاء
في جوابها ودخلت على امر متردد وهو اصابة الخصاصة وهذه علامة ان

وخاصتها فيكون بمعنى ان واليه ذهب شمس الائمة السرخسي وسائر علماء الاصول وماذكرناه هو وجه الاستدلال ولايحتج بمجرد دخولها على امر متردد حتى يرد عليه ان المشكوك منزلة المقطوع للتنبيه على ان شيمة الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى كأنه لاشك فى اصابة المكاره لتوطن النفوس عليها (ويجاب عنه بان القول بالتنزيل انما هو عند عدم الحقيقة والاصل تحققها فانه ليس بصواب لان تحقق الحقيقة انما يكون اصلا اذا لم يستلزم خلاف الاصل كالاشتراك كما ثبت فى موضعه وههنا ان تحققت يلزم اشتراكه بين الظرف والشرط الذى هو معنى ان (واذا عند البصريين) موضوع (للظرف) تضاف الى جملة فعلية فى معنى الاستقبال (و) لكنها (قد تستعمل لمجرده) اى مجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى ﴿ والليل اذا يغشى ﴾ اى وقت غشيانه على انه بدل من الليل (و) تستعمل ايضا (للشرط بلاسقوطه) اى سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت ٢ اى اخرج وقت خروجك تعليقا بخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذى يحمر البسر فيه ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه بمعنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج الى غير ذلك ولايلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه لم يستعمل الا فى معنى الظرف لكنه تضمن معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة اخرى بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذى يأتينى فله كذا ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ فى غير ماوضع له اصلا (وهو) اى كونه للظرف فقط (قولهما) اى الامامين (فنى اذا لم اطلقك فانت طالق لايقع) الطلاق (عنده) اى عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى (مالم يمت احدهما) اى احد الزوجين لان اذا كما عرفت مشتركة بين الظرف والشرط فان حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما كما فى ان وان حمل على الوقت يقع فى الحال كما فى متى فلايقع بالشك (ويقع عندهما) كما فرع مثل متى لم اطلقك لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق واذا سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق (ونحوه اذا ما الا فى تمحضه للمجازاة) فان دخول ما يحقق

٢ اذ ليس المراد تعلق القسم بالليل وتقييده بذلك الوقت، منه

معنى المجازاة باتفاق النحاة وتسمى ما هذه مسلطة لجعلها الكلمة التي لا تعمل فيما بعدها عاملة فيه تقول اذا ما تأتني اكرمك فما هي التي سلطت اذا على الجزم لانه كان اسما يضاف الى الجمل غيرها مل بجملته ما حرفا من حروف المجازاة عامله كتى وقيل انها صلة (ومتى للوقت اللازم المبهم) ففرع على كونه للوقت بقوله (فتطلق) المرأة (بادنى سكوت) من الزوج (في) قوله (انت طالق متى لم اطلقك) فانه لما كان للوقت وقد علق به الطلاق وقع عقيب وقت خال عن الايقاع لوجود الشرط وفرع على كونه لازما بقوله (ولا يسقط حين المجازاة) اى اذا لزم معنى الوقت لمتى لا يسقط معنى الوقت عنه حين قصدة الشرطية وفرع على كونه مبهما بقوله (ولا يدخل الا على خطر) اى متردد بين الوجود والعدم (ويجزم) الفعل فان كلا منهما اثر الابهام نحو قوله * متى تأته تعشوا الى ضوء ناره * تجد خير نار عندها خير موقد * (و) انت طالق (متى شئت لم يقتصر على المجلس) وهو ايضا اثر الابهام ومثله متى ما فيما ذكر من الاحكام لكنه لكونه ادخل في الابهام لم يصلح للاستفهام (خاتمة) سمى المباحث الآتية خاتمة لان ما يتعلق به تلك المباحث غير داخل في نوع ماسبق ولكنه مما لا بد من بيان حاله في حق بعض المسائل الفقهية كسائر الكلمات فختمت به (كيف للسؤال عن الحال) يعنى باعتبار اصل الوضع فان معنى كيف زيد على اى حال هو اصحيح ام سقيم الى غير ذلك ويستعمل لتفويض الوصف بعد وقوع الاصل (فان استقام) السؤال عن الحال بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام يعتبر ذكر كيف فجواب ان محذوف (والا) اى وان لم يستقم السؤال عن الحال (لغا) ذكر كيف (فيعتق) العبد عند ابى حنيفة (في) قول المولى له (انت حر كيف شئت) بلا تفويض الى المشيئة اما لانه تفويض لحال العتق بعد وقوع اصله ولا مساغ لذلك فيلغو واما لان العتق لا كيفية له لان المراد بالكيفية كيفية شرعية بمعنى الموقوف على خطاب الشارع ولا كيفية له بهذا المعنى فان كونه معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بما يأتى من الزمان لا يتوقف على خطاب الشارع بل العقل مستقل يدركه بخلاف الرجعية والبينونة وكونه واحدا واثنين وثلاثا فانها امور لا مجال للعقل ان يدركه كما لا يخفى على من له انصاف (و) كذا (تطلق غير الموطوءة) في قول الزوج لها (انت طالق كيف شئت) بلا تفويض الكيفية كالبينونة

والغلظة والتعدد الى مشيئتها في المجلس اذلا مساغ لتفويض حال الطلاق بعد وقوع اصله في غير الموطوءة لانتفاء المحل (و) تطلق (الموطوءة) وتفوض الكيفية الى مشيئتها في المجلس (ان لم ينو) الزوج (وان نوى فان اتفقتا) اى نيتاهما فذاك (والا) اى وان لم تتفق النيتان (فرجعية) لان الكيفية لما فوضت اليها فان لم ينو الزوج اعتبرنيتها وان نوى فان اتفقت نيتاهما يقع مانويا وان اختلفتا فلابد من اعتبار النيتين اما نيتها فللتفويض اليها واما نيته فلانه الاصل في الايقاع فاذا تعارضتا سقطتا فبقى اصل الطلاق وهو الرجعى (وقالا فيما لا يتأتى الاشارة اليه) بان لم يكن عينا (رجع) كيف (الى الاصل) وفيه تفويضه الى المشيئة فيوجب تفويض الاوصاف بالضرورة لان حلها على السؤال على الحال متعذر لانه لايكون قبل وجود الاصل ولولم يرجع اليه احتيج الى الغائه واعماله على وجه من وجوه المجاز اولى من الغائه فاذا رجع كيف الى الاصل (فلا) تقع (شئ) في مسئلتى الطلاق والعتاق (مالم يشأ) كل من المرأة والعبد (في المجلس) فاذا شاءت فكما قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى واذا شاء العبد عتق على مال اوالى اجل او بشرط اوساء التدبير فذلك باطل وهو حرعنده كما سبق وعلى قياس قولهما ينبغى ان يثبت ماشاء بشرط ارادة المولى ذلك ومارأيته في كتاب كذا في الكشف (وله) اى لابى حنيفة رحمه الله تعالى (ان الاستيصاف) الذى معناه الوصف لايتصور الا (بعد) وجود (الاصل) كما قال الشاعر نقول ☼ خليلى كيف صبرك بعدنا ☼ فقلت فهل صبر فتسأل عن كيف ☼ واذا كان الاستيصاف يستدعى وجود الموصوف (فيقع) اصل الطلاق (قبل المشيئة) قضية للاستيصاف لكن ثبت ادنى اوصافه ضرورة ان اصله لاينفك عنه (فان قيل كيف قد يدخل على موجود فيصير استيصافا وقد يدخل على معدوم فيصير لتفويض الاصل واوصافه بالمشيئة كما في قولك افعل كيف شئت وطلق نفسك كيف شئت ومانحن فيه من قبيل الثانى (قلنا الفرق باطل بل هو مطلقا للاستيصاف وتفويض بعض الاوصاف من غير تعرض للاصل وقوله افعل وطلق لطلب التفويض قبل دخول كيف عليه ولا تعلق له بكيف بخلاف قوله انت طالق فانه ايقاع في الحال ولايتغير بدخول كيف فما قاله ابو حنيفة رحمه الله تعالى حقيقة الكلام وماقالاه معنى الكلام عرفا واستعمالا كذا في الاسرار والمبسوط (اقول ههنا اشكال وهو ان كيف شئت مثلا

قيد لما قبله ومغايرله بلا مرية فكيف يعطى لما قبله حكم قبله ولعل هذا هوالمدار لكلام الامامين فليتأمل فانه الهادي الى سواء السبيل وحسبنا الله ونعم الوكيل (وكم اسم) موضوع (للعدد المبهم) لم يقل للعدد الواقع كما قال القوم لانه بالنظر الى الطلاق فقط اما مطلقا فلا دلالة له على وقوع شيء من المعدودات (فني) قوله (انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشيئة) لان العدد هو الواقع في الطلاق اما مقتضى كما في قوله انت طالق اذا لتقدير انت طالق طلقة او تطليقة واحدة واما مذكورا كما في قوله انت طالق ثلاثا او اثنين او واحدة ولما كان كذلك وقد دخلت المشيئة على نفس الواقع تعلق اصله بالمشيئة بخلاف كيف كانه قال انت طالق اى عدد شئت (و) لما لم يكن في كلامه دلالة على الوقت (تقيدت) المشيئة (بالمجلس و) لما كانت هذه الكلمة للعدد المبهم صارت عامة حتى كان (لها ان تطلق) نفسها (واحدة فصاعدا) لكن لا مطلقا بل (ان طابق فعلها ارادته) اى الزوج (وغير يستعمل صفة للنكرة) بحيث لا تتعرف بالاضافة الى المعرفة (و) يستعمل (استثناء) لمشابهة بينه وبين الامن حيث ان ما بعد كل منهما مغاير لما قبله والفرق بين الاستعمالين لوجهين (الاول ان استعماله صفة تختص بالنكرة بخلاف الاستثناء (الثاني انه لو قال جاءني رجل غير زيد لم يكن فيه ان زيدا جاء اولم يجئ بل كان خبرا ان غيره جاء ولو قال جاءني القوم غير زيد بالنصب ربما يفهم ان زيدا لم يجئ سيما في العرف وعلى هذا (فني) قوله (له على درهم غير دانق) وهو ربع الدرهم (بالرفع) اى رفع غير يلزمه (درهم) تام لانه حينئذ صفة للدرهم اى درهم مغاير للدانق (وبالنصب) يلزمه (ثلثة الارباع) من الدرهم لانه حينئذ استثناء فاللازم الدرهم الخارج منه دانق وهو ثلثة ارباع درهم ﴿واما الصريح فما﴾ اى لفظ (ظهر) المعنى (المراد به ظهورا بينا) اى انكشف انكشافا تاما بسبب كثرة الاستعمال فخرج اقسام الظهور من جهة البيان لانها باعتبار الدلالة وانما ترك هذا القيد اعتمادا على المقسم (وقيل لاحاجة اليه لان ما عدا الظاهر من اقسام الصريح فلا بد من دخوله والظاهر قد خرج بقوله بينا لان الظهور فيه ليس بتام والاول اصح (حقيقة) كان ذلك الصريح (او مجازا) فان المجاز بسبب استهاره او ظهور قرينته يكون ظاهر المراد ظهورا بينا (وحكمه ثبوت موجبه بلا) توقف على (نية) لانه لوضوحه قام مقام معناه في ايجاب الحكم

بحيث صار المنظور اليه نفس العبارة لامعناها كما اقيم السفر مقام المشقة في احكامها فصارت بحيث يثبت الحكم باى وجه ذكرت من نداء اووصف اوخبر سواء نوى اولم ينو (قضاء) قيد به لانه ان اريد صرف الكلام عن موجبه بالنية الى محتمله جاز ديانة كما اذا نوى بانت طالق رفع القيد الحسي يصدق ديانة لاقضاء (واما الكناية فما) اى لفظ (استتر) اى المعنى (المراد به) والمراد بالاستتار الاستتار بحسب الاستعمال بان يستعملوه على قصد ، فانه قد يقصد لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا في اللغة كما ان الانكشاف يحصل في الصريح باستعمالهم وان كان خفيا في اللغة ومن لايشترطه في الصريح لايشترطه ههنا فيدخل فيه المشترك والمجمل ونحوهما والصحيح ايضا هو الاول (حقيقة) كانت الكناية (اومجازا) فان الحقيقة المهجورة والمجاز قبل التعارف يعدان من الكناية (اعلم ان الطلاق الواقع بالفاظ الكناية باين عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى لايقع بها الا الرجعي لانها كناية عن الطلاق فيكون الواقع بها رجعيا كما في الصريح لان الكناية لاتفيد الا مايفيده المكنى عنه (واجاب عنه مشايخنا بان الكناية انما يطلق عليها مجازا لان معانيها غير مستترة لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لافي نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذى يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرت لها الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل وتتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولما ورد عليه انه ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لاينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ماراد المتكلم بها ظاهر لااستتار فيه فممنوع كيف ولايمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترا ولم يفسروا الكناية الا بما استتر المراد به سواء كان ذلك باعتبار المحل اوغيره قلت (ونسبة الكناية الى الطلاق) كقولهم كنايات الطلاق اوالكنايات عن الطلاق (مجازية) لانها ليست بكناية عن صريح الطلاق بل عن الفرقة بطريق الطلاق (وان كانت تلك (الالفاظ) في انفسها (كنايات حقيقة) لاستتار المراد بها كما مر يعني

ان ما ذكره الشافعي انما يصح لوكانت هذه الالفاظ كنايات عن صريح الطلاق وليس كذلك فان الاضافة مجازية بل كنايات حقيقة عن البينونة عن وصلة النكاح لان اللفظ يحتملها وغيرها وتميز عن غيرها بالنية اودلالة الحال (فتفيد) تلك الالفاظ بالضرورة (البينونة) لا الطلاق الرجعي (الااعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة) فان الواقع بها رجعي لان شيئا منها لاينبئ عن قطع الوصلة (اما الاول فلان حقيقتها الامر بالحساب و يحتمل ان يراد به اعتدي نعم الله تعالى اونعمي عليك اواعتدي من النكاح فاذا نوى الاعتداد من النكاح اودل عليه الحال زال الابهام ووجب به الطلاق بعد الدخول اقتضاء كانه قال طلقتك اوانت طالق فاعتدي وقبل الدخول جعل مستعارا عن الطلاق لانه سببه في الجملة و يجوز استعارة الحكم للسبب اذا كان مختصابه والطلاق معقب الرجعة (واما الثاني فلا تصريح بما هو المقصود بالعدة اعني طلب براءة الرحم من الحمل لكنه يحتمل ان يكون للوطئ وطلب الولد وان يكون للتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء وماسبق في اعتدي يأتي ههنا (واما الثالث فلان قولهم انت واحدة سواء قرأت واحدة مرفوعة اومنصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد به انت واحدة في قومك او واحدة النساء في الجمال اومنفردة عندي ليس لي غيرك اوتطليقة واحدة على انها صفة للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق تطليقة واحدة فلادلالة فيه ايضا على البينونة (وحكمها) اى الكناية (وجوب العمل بها بالنية) كما في حال الرضاء (اودلالة الحال) كحال مذاكرة الطلاق (و) حكمها ايضا بناء على الاستتار المراد بها وقصورها في البيان (عدم اثباتها ماينذرئ) اى يندفع (بالشبهات) فلايجب حد القذف بنحو جامعت فلانة اوواقعتها ولايحد اذا اقر على نفسه بموجب الحد بطريق الكناية ولايحد بالتعريض ايضا بان قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لانه كناية ايضا (فان قيل لوقذف رجل رجلا فقال آخر هو كما قلت يحد مع انه ليس بصريح (قلنا كاف التشبيه يفيد العموم عندنا في محل يقبله وهذا المحل قابل فيكون نسبته الى الزنا بلااحتمال كالاول ولما فرغ من اقسام التقسيم الثالث شرع في بيان اقسام التقسيم الرابع فقال (واما الدال بعبارته) لابد قبل الشروع في المقصود من تمهيد مقدمات (الاولى

ان المفهوم من اللفظ المعتبر فى مقام الاستدلال اما عين الموضوع له او جزؤه اولازمه واللازم اما متأخر عن الملزوم كالمعلوم ونحوه اومتقدم عليه كالعلة ونحوها اومقارن له كاحد معلولى العلة الموجب بالنظر الى الآخر وقد يفهم فى المقام الخطابى امور لاعبرة لهما فى الاحكام وانما يعتبرها علماء البيان (الثانية ان اللازم المتأخر لايتوقف عليه صحة الحكم المطلوب والا لم يكن متأخرا اما المتقدم فقد يتوقف عليه صحته شرعا كالتمليك لصحة وقوع الاعتاق عن الآمر فى اعتق عبدك عنى بالف اوعقلا كالاهل لصحة تعلق السؤال فى اسئل القرية اوصحة صدقه كالحكم لصحة تعلق الرفع فى * رفع عن امتى الخطأ والنسيان * والاول مقتضى بالاتفاق وكذا الثانى والثالث عند جمهور المتقدمين وعند بعض المتأخرين يسميان محذوفا ومضمرا ولذا قالوا بعمومها الا ابا اليسر كما سيأتى ان شاء الله تعالى وقد يتوقف عليه صحة اطلاق بعض المفردات على معناه كزوال الملك لصحة اطلاق الفقير على الغنى (الثالثة ان اللازم المتأخر للحكم قد لايكون بواسطة مناط ذلك الحكم ولنسمه ذاتيا وقد يكون بهما فذلك المناط اما مفهوم لغة اى لايتوقف فهمه على مقدمة شرعية اولا بل يتوقف عليها كما فى القياس (الرابعة ان معنى الدلالة عند علماء الاصول والبيان فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع لافهمه منه متى اطلق والمعتبر عندهم فى دلالة الالتزام مطلق اللزوم عقليا كان اوغيره بينا كان اوغيره ولهذا يجرى فيه الوضوح والخفاء وان لم يكن الخفاء منافيا للقطعية وانما ينافيها الاحتمال الناشئ عن الدليل اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول (اما الدال بعبارته فما) اى لفظ (دل باحدى الدلالات الثلث) المطابقة والتضمن والالتزام (على ما) اى معنى (سبق) ذلك اللفظ (له) اى لذلك المعنى ذهب بعض علماء الاصوليين الى ان معنى السوق له ههنا كونه مقصودا فى الجملة سواء كان اصليا كالعدد فى آية النكاح اوغير اصلى كاباحة النكاح فيها والمفهوم من كلام صاحب التنقيح ان المراد به ماسبق فى النص المقابل للظاهر من كونه مقصودا اصليا حتى ان غير المسوق له بهذا المعنى جاز ان يكون نفس الموضوع له كما فى قوله تعالى (واحل الله البيع وحرم الربوا) بخلاف غير المسوق له بذلك المعنى واقول هذا هو الصواب لان الثابت بالاشارة على ماذكروه لايكون مقصودا اصلا كما صرحوا به

وهو باطل لان الخواص والمزايا التي بها تتم البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة كما صرح به الامام شمس الائمة وقد تقرر في كتب المعاني ان الخواص يجب ان تكون مقصودة للمتكلم حتى ان ما لا يكون مقصودا اصلا لا يعتد به قطعا على ان كثيرا من الاحكام يثبت بالاشارة والقول بثبوت الحكم الشرعي بما لا يقصد به الشارع ذلك الحكم ظاهر الضعف وقولهم كم من شئ يثبت ولا يقصد ليس في هذا المقام مثال الدال بالمطابقة (نحو للفقراء المهاجرين) فانه عبارة (في ايجاب السهم) من الغنيمة لهم وهو المعنى المطابقي له (و) مثال الدال بالتضمن (نحو كل امرأة لي فكذا) حال كون هذا الكلام من الزوج (جواب ارضاء بقولها نكحت على امرأة فطلقها) فانه في طلاق تلك المرأة عبارة وهي جزء مدلول كل امرأة وان طلقت كلهن قضاء (و) مثال الدال بالالتزام (نحو واحل الله البيع وحرم الربوا) فانه عبارة (في التفرقة) بين البيع والربوا اللازمة للمعنى المطابقي وقد سيق لها الكلام لانه جواب لقول الكفار انما البيع مثل الربوا (واما الدال باشارته فدال بها) اي باحدى الدلالات الثلاث (على ماليس له السياق) بمعنى كونه مقصودا اصليا فلا ينافي كونه مقصودا في الجملة كما سبق بشرط كون اللازم (ذاتيا) اي متأخرا لا يكون بواسطة المناط حتى لو كان بواسطة لا يكون ثابتا بالاشارة بل بالدلالة او القياس (او) متقدما (محتاجا اليه لصحة الاطلاق) اي اطلاق بعض المفردات على معناه اذ لو احتيج اليه لصحة الحكم او صدقه يكون مقتضى او محذوفا كما سبق مثال الدال بالمطابقة (كآية الربوا) فانها اشارة (في) بيان (الحل والحرمة) وهو المعنى المطابقي لها (و) مثال الدال بالتضمن (نحو كل امرأة لي فكذا) فانه اشارة (في) طلاق (مريدة الطلاق) اي طلاق ضرتها حيث قالت نكحت على امرأة فطلقها (و) لما كان اللازم قسمين احدهما الذاتي والآخر المحتاج اليه لصحة الاطلاق اورد للدال بالالتزام مثالين الاول نحو قوله تعالى (وعلى المولود له) الآية فانها اشارة (في ان النسب الى الآباء) وهو لازم للولادة لاجل الاب ومتأخر عنه ولا واسطة بينهما فيكون لازما ذاتيا لاجزأ للموضوع له كما زعم صاحب التنقيح (و) الثاني نحو قوله تعالى (للفقراء المهاجرين) فانه اشارة (في زوال ملكهم) عما خلفوا في دار الحرب لان الفقرية لا تبعد اليد عن المال وهو لازم لعدم ملكهم

شيئا ومتقدم عليه لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق معنى الفقر وعدم ملك شئ لاجزء له كمازعم صاحب التنقيح وقال الشافعى اطلاق الفقراء عليهم بطريق الاستعارة حيث شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة انه ﴿فلن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾ والمراد به السبيل الشرعى لا الحسى وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهى تفيد الملك (قلنا الاصل هو الحقيقة ومعنى الآية نفى السبيل عن انفس المؤمنين حتى لايملكوهم بالاستيلاء لاعن اموالهم والاضافة لاتصلح قرينة لما ذكر لان غاية ما يلزم من ذلك ان تكون الديار والاموال ملكا لهم حال اخراجهم وهولاينافى فقرهم حال استحقاقهم سهما من الغنيمة وهو المطلوب (وحكم الاول) اى الدال بالعبارة (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض الخارجية (يفيد القطع) حتى اذا كان الدال بالعبارة عاما خص منه البعض لايفيد القطع (وكذا الثانى) اى الدال بالاشارة من حيث هو هو يفيد القطع كالاول (مطلقا) اى من غير تفرقة بين اشارة واشارة (فى الاصح) ذهب الامام ابوزيد الى ان الاشارة قسمان ما يكون موجبا للعلم قطعا بمنزلة العبارة وما لايكون موجبا له وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز فى احتمال الارادة بالكلام وتبعه شمس الائمة السرخسى واختاره صاحب الكشاف حتى جعل عبارة فخر الاسلام عليه وذهب سائر المتأخرين الى ان الاشارة من حيث هى هى كالعبارة لان دلالة كل منهما لفظية وهى تفيد القطع وماذكروه فى بعض الصور فانما هو بسبب العوارض فلا يقدح فى قطعية الاشارة من حيث هى هى (و) حكم الاول ايضا انه (يترجح) لانضمامه بالسوق (على الثانى) لانفكاكه عن السوق (اذا تعارضا) فان قوله عليه الصلوة والسلام فى حق النساء تقعد احديهن فى قعر بيتها شطر دهرها اى نصف عمرها لا تصوم ولا تصلى بعد قوله عليه الصلوة والسلام انهن ناقصات العقل والدين سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعى رحمه الله تعالى وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلى رضى الله تعالى عنه عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلثة ايام ولياليها واكثره عشرة ايام وهذا دال بعبارته فرجح واعترض بانه لا معارضة

لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم اكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصباء وربعها ايام الحيض فى الاغلب فاستوى النصفان فى الصوم والصلوة وتركهما واجيب بان الشطر حقيقة فى النصف واكثر اعمار الامة مابين ستين الى سبعين على ماورد فى الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصباء مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن (وله) اى للدال باشارته (عموم كالاول فى الاصح حتى يحتمل التخصيص) قال شمس الائمة اماالثابت باشارة النص فعند بعض مشايخنا لا يحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله فاما ماتقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يستقيم فيه معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص ثم قال والاصح عندى انه يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فكما ان الثابت بعبارته يحتمل التخصيص فكذلك الثابت باشارته ولهذا قلنا فى اشارة قوله تعالى ﴿ وعلى المولود له ﴾ خص منها اباحة الوطئ للاب جارية ابنه وان كان اللام يستلزم ان يكون الولد واموالهم ملكا للاب باشارته (واما الدال بدلالته فادل على اللازم) لا بالذات (بل بمناط) اى بواسطة علة (حكمه) وقوله (المفهوم) صفة المناط اى مناطه المفهوم بمجرد العلم باللغة (لا) المفهوم (بالرأى) الموقوف على الاجتهاد كما فى القياس المستنبط العلة قوله بمناط حكمه اخرج العبارة والاشارة والاقتضاء لان اللازم فى كل من الاولين ذاتى وفى الثالث متقدم ومابواسطة يجب ان يتأخر وقوله المفهوم لا بالرأى اخرج القياس فانطبق الحد على المحدود وتوضيح التعريف ان قوله تعالى مثلا ﴿ لا تقل لهما اف ﴾ يفيد حرمة الضرب والشتم بدلالته فان التأفيف اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار السأمة بالتلفظ بكلمة اف ومعنى مقصود وهو الايذاء وللتأفيف حكم هو الحرمة فاظهار السأمة بكلمة اف وهو المعنى الوضعى والايذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى والعلة للحرمة ثم ان الضرب والشتم وغيرهما فوق التأفيف فى الايذاء فتثبت الحرمة فيها ايضا بطريق الاولى فالنص قد افاد بمعناه الوضعى حرمة التأفيف وبمعنى معناه حرمة الباقى (ولذا) اى ولانفهام مناط الحكم بدون الرأى (تثبت بها) اى بدلالة النص (الحدود والكفارات)

فان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التى هى اسبابها وفيها معنى الطهورة ايضا بشهادة صاحب الشرع والكفارات شرعت ماحية للاثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا كما سيأتى ان شاء الله تعالى ولا مدخل للرأى فى معرفة مقادير الجرائم وآثامها ومعرفة مايصلح جزاء لها وزاجرا عنها ومايحصل به ازالة آثامها ومقاديرها فحينئذ (لا) يمكن اثباتها (بالقياس) المبنى على الرأى بخلاف الدلالة فان مبناها على المعنى الذى تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع اولا و بخلاف القياس المنصوص العلة فانه ايضا بمنزلة النص (والقول الذى قاله بعض اصحابنا) وبعض اصحاب الشافعى (بانها) اى دلالة النص (قياس جلى) لمافيه من الحاق فرع باصله بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلى قطعى (فاسد) لوجوه اربعة اشار الى الاول بقوله (لان المنصوص فيها قد يكون جزأ) من الفرع كما لوقال لعبده لاتعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء مافوق الذرة مع انها جزء منه (بخلاف القياس) فان الاصل فيه لايكون جزأ من الفرع اجماعا لايقال الاصل هو الذرة بقيد الوحدة وهى ليست جزأ مما فوقها الا بصفة الاجتماع لانه ممنوع كيف والظاهر العموم ولو سلم فلابد ايضا ممتنع فى القياس بالاجماع واشار الى الثانى بقوله (ولثبوتها) اى الدلالة (قبله) اى القياس الشرعى فان كل واحد يفهم من لاتقل له اف لاتضربه ولاتشتمه سواء علم شرعية القياس اولا وسواء شرع بالقياس اولا واشار الى الثالث بقوله (ولانفهام مناطها لغة) بخلاف القياس فان فهم مناطه يتوقف على مقدمات شرعية من تأثير نوع المعنى اوجنسه فى نوع الحكم اوجنسه ونحو ذلك كما سيأتى فى باب القياس ان شاء الله تعالى والى الرابع بقوله (ولان الفرع فيه) اى القياس (ادنى) من الاصل (وفيها مساو) للاصل (اواعلى) منه رتبة قوله (وكل) الى آخره ابتداء كلام لاتعلق له بالدليل اى كل من المساوى والاعلى قسمان احدهما (جلى) ان اتفق على تعيين طريق مناطه (و) ثانيهما (خفى) ان اختلف فيه ولا يخفى ان خفاءه بالنظر الى الجلى وان كان جليا بالقياس الى القياس وقد اشار الى كل من الاقسام الاربعة بمثال فمثال المساوى الجلى (كتغير الاعرابى) الملحق (به) اى بالاعرابى (المنصوص) فى وجوب الكفارة (عليه) بسبب الجناية على صوم رمضان

قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قد اوجب الكفارة على اعرابى جامع
فى نهار رمضان عمدا ومن المعلوم يقينا انه عليه الصلوة والسلام ما اوجبها
عليه لكونه اعرابيا او صحابيا ونحو ذلك بل بجنايته على صوم رمضان فيجب
على غيره عند وجود هذه الجناية منه بدلالة النص (و) مثال المساوى الجلى
نحو (وقاعها) اى وقاع المرأة فى نهار رمضان الملحق (بوقاعه) اى الرجل
المنصوص عليه فى ايجاب الكفارة بواسطة الجناية الكاملة على الصوم
المشتركة بينهما وقال الشافعى رحمه الله تعالى لا تجب عليها لانه المباشر دونها
بخلاف الزنا حيث سماها الله تعالى زانية (قلنا تمكينها مباشرة وفعل كامل
كما فى الزنا اذ لا يجب الحد مع النقصان فاندفع ما قيل لا نسلم ان سبب الكفارة
هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهى مختصة
بالرجال (و) مثال الاعلى الجلى (كالضرب والشتم) الملحقين (بالتأفيف)
المنصوص فى الحرمة بواسطة الاذى للعلم بان المقصود من الحكم المنصوص
دفع الاذى بخلاف قول الآمر بقتل عدوه لا تقل له اف واقتله فدار
الامر العلم بالمقصود من المنصوص والضرب والشتم فى ذلك المعنى اعلى
واجلى من التأفيف وهو فيهما اقوى ولذلك لا يحنث من ضرب بعد الموت
فى والله لا يضربه ولا يبر فى ليضربنه ويحنث بمد الشعر والخنق والعض
من حلف لا يضربه كما فى لا يؤذيه (و) مثال الاعلى الخفى نحو (الاكل والشرب)
فى نهار رمضان الملحقين (بالوقاع) المنصوص فى ايجاب الكفارة بواسطة
المعنى الذى يفهم موجبا للكفارة فى الوقاع وهو كونه جناية على الصوم
فانه الامساك عن المفطرات الثلاث بل ايجابهما لها اولى من ايجاب الوقاع
لانهما احوج الى الزاجر منه لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما سيما بالنهار
وههنا مباحث كثيرة تركناها مخافة الاطناب (وحكمه) اى حكم الدال
بدلالته (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض الخارجية
(يفيد القطع) لاستناد الثابت بها الى المعنى المفهوم من النظم لغة فيقدم
على خبر الواحد والقياس (هو الصحيح) لا ما قيل ان المقصود المنصوص
الذى هو مراد الآمر ان كان معلوما قطعا فالدلالة قطعية كآية التأفيف
والا فظنية كايجاب الكفارة على المفطر بالاكل لان عدم القطعية يحوجها
الى الاجتهاد ولا يثبت بها كفارة الفطر الغالب فيها معنى العقوبة قال بعض
الافاضل حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا مثلهما ثم قال وحاصله

امران التنبيه بالادنى على الاعلى اوبالشئ على مايساويه (اما الاعلى فنوعان قطعي جلي ان اتفق على طريق تعين مناطه وظني خفي ان اختلف فيه (ثم قال ان قيل اشتبه الفهم في هذه المسائل على فقيه مبرز في طريق الفقه بعد ان بلغه الادلة فكيف يكون مفهوما لغويا ومناطا قطعيا صالحا لاثبات مايندرئ بالشبهات (اجيب بماسلف ان معنى لغويته عدم توقف فهم مناطه على مقدمة شرعية لافهم كل احد ومعنى قطعيته قطعية مفهوميته لغة بالمعنى المذكور كالجناية من سؤال الاعرابي لاقطعية دليل مناطيته ولاقطعية تعدى الحكم الى الملحق ولاقطعية كونه اعلى اومساويا (اقول فيه بحث اما اولا فلان تقسيمه الى قطعي وظني غير مستقيم لما عرفت ان عدم القطعية محوجها الى الاجتهاد (واما ثانيا فلانه مخالف لما قال اولاحكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا مثلهما فان هذا القائل قد اختار اتيهما على الاطلاق مفيدان القطع (واما ثالثا فلان دليل المناطية اذا لم يكن قطعيا لايكون المناط قطعيا فان قطعية الحكم تابع لقطعية الدليل ولاشك ان المراد بالمناط ليس نفس العلة بل موصوف المناطية (واما رابعا فلان تعدى الحكم الى الملحق اذا لم يكن قطعيا لم يصح قوله اولاحكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا فان المراد بالحكم ههنا حكم الفرع لا يقال الظن من اختلافهم في ان طريق فهم المناط الى اى شئ يفضى مثلا الظن في مورد حديث الاعرابي من الاختلاف في ان طريق فهم المناط يفضى الى انه الجناية المطلقة او المقيدة (لانا نقول الظن الناشئ من الاختلاف انما هو بالنظر الى غير المستدلين كما لايخفى وليس الكلام فيه وانما هو في الظن بالنظر الى المستدل وذلك لايفيده فالصواب ان يترك التقسيم الى القطعي والظني ويقال في جواب السؤال ابتداء اشتباه الفهم في المسائل الجزئية لاينافي قطعية الاصل بل اشتباهه في الاصل لاينافيها ايضا فان الشافعي رحمه الله تعالى قد اشتبه عليه قطعية العام قبل التخصيص ولم يضر ذلك بقطعيته عندنا وسره ان الاحتمال اذا لم ينشأ عن الدليل لايعبأ به كما سبق غير مرة فكل مسئلة ادعى فيها احد المجتهدين دلالة النص فهي عنده قطعية والاحتمال الذي اعتبره غيره ليس بناشئ عنده عن الدليل فلاينافي القطعية ثم ان الدلالة وان كانت مفيدة للقطع كالاشارة لكنها دون الاشارة عند المعارضة فالثابت بالاشارة يقدم على الثابت بها لان في الاشارة

النظم والمعنى وفى الدلالة المعنى فقط فبق النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة فى القتل العمد بدلالة نص ورد فى الخطاء فيعارضه قوله تعالى ﴿ ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم ﴾ حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفى الكفارة فرجحت على الدلالة (فان قيل المراد جزاء الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفى القصاص (اجيب بان القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه (ويمتنع تخصيصها) بالاتفاق لكنهم اختلفوا فى سبب الامتناع قيل لعدم عمومها لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ فاذا لم تعم لم تخص لان التخصيص فرع العموم وقيل العموم ليس من خواص الالفاظ بل يجرى فى المعانى ايضا فامتناع تخصص الدلالة ليس لعدم عمومها بل لاجل انه (اذا ثبت) معنى النص (علة) للحكم (لايحتمل ان لايكون) ذلك المعنى (علة) له فى بعض الصور لان المعنى شئ واحد لاتعدد فيه اصلا فلو قلنا بالتخصيص لايكون علة لهذا الحكم فى بعض الصور فيلزم كونه علة لحكم وغير علة له وهو محال (واما الدال باقتضائه) الاقتضاء الطلب يقال اقتضيت الدين اى طلبته وسمى المقتضى مقتضى لان النص يطلبه كما سيظهر (فادل على اللازم) هذا يتناول الدلالة والمحذوف وبعض صور العبارة والاشارة (المحتاج اليه) خرج الدلالة وبعض صور العبارة والاشارة (شرعا) خرج به الباقى فانطبق الحد على المحدود وهذا القيد مما اعتبره فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام وصاحب الميزان وذهب اكثر الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعى وغيرهم الى ان المحذوف من باب المقتضى وفسروه بدلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه اوصحته الشرعية اوالعقلية وسيأتى لهذا زيادة بيان ان شاء الله تعالى (كاعتق عبدك عنى بالف) فان هذا الكلام (يقتضى البيع ضرورة) اى لضرورة صحة العتق فان اعتاق عبد له بطريق النيابة عن الغير لايجوز الا بتمليكه له فصار كانه قال بع عبدك عنى بالف وكن وكيلى فى الاعتاق كذا فى التوضيح قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول (ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر فكانه انما اختار هذا التقدير ليحقق فى هذا البيع عدم القبول بخلاف ماذكره الامام السرغرى من ان الآمر كانه قال اشتريته منك

فاعتقه عني والمأمور حين قال اعتقته فكانه قال بعته منك فاعتقته فانه يشتمل على الايجاب والقبول ثم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عني متعلقا باعتقه على ... تقه نائبا عني ووكيلا لاصلة للبيع اذ لايقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عني حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني مبيعا عني مبيعا مني بالف كذا في التلويح (اقول في التحقيق بحث لان البيع حينئذ يثبت بطريق التضمين وهو غير الاقتضاء الذي كلامنا فيه لانه امر شرعي كما عرفت والتضمين لغوي ولو عمم كما هو رأي البعض لايستقيم لان الصحة اللغوية غير الصحة العقلية ولو جعلت اعم لا يستقيم ايضا لان المقتضي يجب ان يكون لازما متقدما بخلاف المضمن وعلى تقدير تسليم الاتحاد بينهما لايستقيم التضمين الذي ذكره لان الحرف المذكور يجب ان يكون صلة للفعل المتروك ولايخفى ان الباء ليست صلة للبيع فانها للمقابلة ونسبتها الى البيع والعتق سواء فالوجه ان يقدر هكذا بع عبدك مني بالف ثم اعتقه نائبا عني فليتأمل واذا ثبت البيع بطريق الضرورة (فلا يثبت معه) اى مع البيع (شروط تحتمل السقوط) لان ماثبت بالضرورة يقدر بقدرها فلايشترط القبول ولايثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الامر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في التصرفات لم يجز منه البيع بهذا الكلام ولذا قال ابو يوسف لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء انه يصح عن الامر ويستغني الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغني البيع ثمه عن القبول وهو ركن لكنا نقول انما يسقط مايحتمل السقوط والقبول في البيع مما يحتمله كما في التعاطي لا القبض في الهبة اذ لايوجد هبة توجب الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة يقع العتق عن المأمور لا عن الآمر (وهو) اى الاقتضاء (ثابت) يعني ان الاستدلال به من جملة الاستدلالات الصحيحة (خلافا لزفر) فانه لايقول بالاستدلال به (بلاعموم) حال من الضمير في الثابت اى ملتبسا ذلك الاقتضاء الثابت بعدم عموم المقتضي على لفظ اسم المفعول يعني ان اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لايجوز اثبات جميعها بطريق العموم (خلافا للشافعي رحمه الله تعالى) فان المقتضي على لفظ اسم الفاعل عنده مايتوقف صدقه اوصحته شرعا اوعقلا اولغة على تقدير وهو المقتضي اسم المفعول فاذا وجدت تقديرات متعددة يستقيم

الكلام بكل واحد منهما فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لايصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدهما كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان المذكور والمقدر سواء فى افادة المعنى فان كان من الصيغ العموم فعام والا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ و يكون اثباته ضروريا لا ن مدلول اللفظ لاينفك عنه وانما قلنا بعدم عموم المقتضى (لانه) اى المقتضى اسم مفعول (ضرورى) صيراليه تصحيحا للمنطوق والضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على الاثبات ماوراءه فيبقى على عدمه الاصلى بمنزلة المسكوت عنه (و) لان العموم (للفظ) اى مختص به لايوجد فى المعنى كما سبق والمقتضى معنى لالفظ فلايوجد فيه العموم (فان قيل اذا قيل اعتق عبيدك عنى بكذا يثبت بيع كل من عبيده اقتضاء (قلنا العموم الثابت به نفس المقتضى وفرق مابين عموم المقتضى بالصفة والاضافة وعموم المقتضى بين هذا ولك ان تصرف الدليل الاول الى الدعوى الاولى والثانى الى الثانية (فتبطل نية الثلاث فى اعتدى للموطوءة) هذا شروع فى فروع عدم العموم وانما بطلت لا ن الطلاق وقع مقتضى للامر بالاعتداد فيكون ضروريا ولذا كان رجعيا اذ الضرورة تندفع به الثلاث فوق الضرورة وانما قيد بالموطوءة لان غيرها لاتطلق بالاقتضاء بل بطريق المجاز (و) تبطل ايضا نية الثلاث (فى انت طالق) فانه يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق الذى ليس محلا لنية الثلاث على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء الذى هو محل لنيتها وانما ذلك امر شرعى ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا لا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة والحاصل ان ما يفهم لغة ليس محلا للنية واما ما هو محل لها لايثبت لغة بل اقتضاء ينافى العموم (وكذا) تبطل نية الثلاث (فى طلقتك) فانه وان دل لغة على مصدر قابل لنية العموم لكنه مصدر ماض لاحادث فى الحال فكان ينبغى ان يلغو لانتفاء الطلاق فى الماضى لكن الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام طلاقا من قبيل المتكلم فى الحال وجعله انشاء للتطليق فصار دلالته على هذا المصدر اقتضاء لالغة (فان قيل صيغ العقود والفسوخ خرجت عن الاخبارية الى الانشائية وماذكرته مبنى على الاخبارية (قلنا ليس معنى خروجها الى الانشائية ان لايبقى جهة الاخبارية اصلا والا لما عمل

٣ والحق انه لا عموم له اذا كان ثمه تقديران متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منهما فلا يقدر الجمع واما اذا تعين احدهما بدليل عقلى او من كان حكمه فى العموم والخصوص كحكم المظهر الملفوظ فظهر ان المقتضى منه عموم كذا فى اصول ابن حاجب وشرحه منه

اونقول العتق المضاف الى العبيد اقتضى تبعا واحدا مضافا اليهم فيكون المضاف اليه مع عمومه هو متعلق المقتضى لا نفس المقتضى منه

بلفظ الجمع الخ يصح به المذكور ولا يأتى صيغة العموم عنه وانما المقتضى هو البيع المضاف الى العبيد المذكور لفظا منه

حال انشائيتها باخباريتها اذا امكنت كقوله للطلقة والمنكوحة احديكما طالق حيث لا يقع شئ فاذا بقيت تلك الجهة صح معنى الاقتضاء وليس معنى بقائها كون تلك الصيغ اخبارات محضة (حتى يرد اولا انه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم نسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذى يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا (وثانيا ان خاصة الاخبار اعنى احتمال الصدق والكذب لا يوجد فيها للقطع بتخطئة من يحكم عليهما باحدهما وثالثا انه لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر آخر (ورابعا ان كل احد يفرق فيما اذا قال للرجعية انت طالق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان و بين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق (بخلاف طلقى نفسك) فانه مختصر من افعلى طلاقا من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت فى ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق فى المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما لان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع والاول الموجب والثانى المحتمل كما سبق فى باب الامر ٩ ولم تجزئة الثلث فى المقتضى بهذا الاعتبار لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ كما سبق وهذا لا ينافى ابتناءه على عدم عموم المقتضى ايضا (والبائن كالطالق) فى ان البينونة الثابتة به انما هى بطريق الاقتضاء (الا ان) بينهما فرقا وهو ان (البينونة تتنوع الى خفيفة) وهى التى تفيد انقطاع الملك فقط كما يحصل بواحد او اثنين (وغليظة) وهى التى تفيد انقطاع الحل بالكلية كما يحصل الثلث (فصحت) اى اذا تنوعت البينونة الى النوعين صحت فيها (نية الثلث) لان اللفظ لما احتملها كانت النية لتعيين المحتمل وهو صحيح فاذا لم ينو او نوى مطلق البينونة تعين الادنى المتيقن واذا نوى انقطاع الحل يثبت العدد ضمنا كالملك فى المغصوب يثبت فى ضمن الضمان (بخلاف الطلاق) فانه غير متصل بالمحل فى الحال اتفاقا لبقاء جميع احكام النكاح فضلا عن تنوعه بل هو فى نفسه انعقاد العلة فقط والافعال قبل الحلول بالمحال لا تتنوع الى النقصان والكمال كالرمى فانه فى نفسه غير متنوع بل المتنوع اثره كالجرح والقتل ولو سلم اتصاله به فلا نسلم تنوعه ههنا

٩ فان قلت لم لم تجزئة الثلاث فى المقتضى بهذا الاعتبار الذى فى البائن لاعتبار العموم قلنا لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ رمه

كيف وتنوعه بالعدد فيكون اصلا فى التنويع فلا يثبت مقتضى والالكان تبعا ولئن تنوع بغيره لايكون محتملا للطلاق فانه حينئذ انما يتناول الى مزيل الملك بانقضاء العدة والى مزيل الحل بكمال العدد وليس شئ منهما محتملا له نفسه (وتبطل) كما تبطل نية الثلث فى اعتدى وانت طالق وطلقتك (نية تخصيص فاعل) كما اذا قال اغتسل الليلة فى هذه الدار فكذا فنوى تخصيص الفاعل بان قال عنيت فلانا دون غيره فالنية باطلة قضاء بالاتفاق وديانة الافى رواية عن ابى يوسف (ومفعول) كما اذا قال اكلت اولا آكل ونوى طعاما دون طعام فانها باطلة كما سبق (وسبب) كما اذا قال ان اغتسلت واراد الاغتسال عن الجنابة فانها باطلة (وحال) كما اذا قال لرجل قائم لااكلم هذا الرجل واراد حال قيامه (وصفة٦) كما اذا قال لا اتزوج ونوى كوفية او بصرية (فى اليمين) متعلق بالتخصيص (فان قيل هذه الامور انما تثبت بطريق الاقتضاء اذا جعل التوقف اعم من الشرعى والعقلى واما اذا قيد بالشرعى فلا اذلايعرفها من لم يعرف الشرع اصلا (قلنا الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهى على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل مثلا موقوفة على اعتبار المأكول (كمكان) كما اذا قال لااخرج ونوى مكانا دون مكان (وزمان) كما اذا نوى فى المثال المذكور زمانا دون زمان فهاتان النيتان باطلتان باتفاق بيننا وبين الشافعى وان منعه الآمدى ثم سلم وبين الفرق ولذا اوردهاتين الصورتين فى صورة الاتفاق بخلاف صور السابقة فانه يقول بجواز التخصيص فيها لان نفى الحقيقة يستلزم نفى كل فاعل ومفعول وسبب وحال وصفة ولذا يحنث بكل من الصور وذلك معنى العموم فوجب قبوله التخصيص قلنا منقوض بالمكان والزمان فان نية التخصيص فيهما باطلة بالاتفاق والحل ماسيأتى على ان دليله لايفيد الاعموم المعنى والكلام فى العموم الذى هو من عوارض اللفظ (والمصدر المنفى) كما فى الصور المذكورة (وان ثبت لغة) لا اقتضاء لانه جزء مدلول الفعل (لايعم) كما لايعم المقتضى لكن المفهوم من ظاهر كلام الجامع انه يعم حيث قال لوقال ان خرجت فكذا ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجهه صاحب الكشف بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة فى موضع النفى فيعم فيقبل التخصص (الا اذا تنوع) ذلك المصدر فحينئذ تصح نية نوع دون نوع خلافا للقاضى ابى هشيم (كالمساكنة) فانها لما تنوعت الى كاملة وهى ان يسكنا فى بيت واحد لابعينه وقاصرة وهى ان يسكنا فى دار واحدة صح نية الكاملة اذا قال لااساكن فلانا بناء

٦ لان الاكل اسم للفعل والمأكول محله والفعل لايكون بدونه محله فثبت المحل مقتضى وحنثه بكل طعام لحصول المحلوف عليه فلايكون من باب العموم منه
قلنا الحنث لحصول المحلوف عليه لا لعموم المقتضى فبطل الاستدلال منه

على انفهام الكامل من الاطلاق وان وقع على الدار بلانية (والخروج) فانه لما تنوع الى مديد مرخص وغيره صح نية المديد بخلاف مالونوى فى الاول المساكنة فى مكان بعينه وفى الثانى الخروج الى مكان بعينه حيث لم تعمل النية اصلا (هو الصحيح) لاماذهب اليه صاحب الكشف ولاماذهب اليه ابوهشيم اما الاول فلما سيأتى ان نفى الحقيقة ينافى اثبات بعض الافراد وماذكر فى الجامع لم ينف فيه نفس الحقيقة بل نوع منه فان الخروج لما تنوع الى نوعين صح نية اخفهما ديانة وان لم يصح قضاء لما فيه من التخفيف (واما الثانى فلان النوعين لما تنافيا بحيث لم يكن اجتماعهما معا وارد الجنس من حيث تحققه لامن حيث هو هو وجب ان يثبت احدهما (الااذا ظهر) استثناء مما بقى بعد الاستثناء الاول يعنى ان المصدر الغير المتنوع لايعم الااذا ظهر بان يقال مثلا لآكل اكلا ونوى اكلا دون اكل يصح (كالمذكورات) من الفاعل والمفعول وغيرذلك فانها اذا اظهرت تعم ايضا فصح تخصيصها والماورد ههنا ان فى هذه المسائل يحنث بالنظر الى كل فاعل ومفعول وغير ذلك وهذا دليل العموم اجاب عنه بقوله (والحنث بكل) اى بكل جزء من جزئيات المصدر والفاعل والمفعول ونحوذلك فى كل من الصور المذكورة لليمين (لوجود المحلوف عليه) فى تلك الجزئيات (لاللعموم) المنافى للاقتضاء ونفى نفس الحقيقة (فان قلت لاشك فى صحة قولنا ان اكلت اولااكل الاخبزا وان اغتسل الاعن جنابة ولا اكلم فلانا الاحال قيامه ولااتزوج الاكوفية ولااخرج الامكان كذا اوزمان كذا والاستثناء فرع العموم فلولا العموم لما صح الاستثناء (قلت هذه الامثلة من قبيل المحذوف لا المقتضى والاستثناء قرينة المحذوف فلا اشكال وتحقيق مذهبنا ان لا آكل مثلا لنفى نفس الحقيقة ولايحتمل اثبات بعض الافراد للمنافاة الظاهرة بين نفيها واثباتها فاونوى مأكولا دون مأكول او اكلا دون اكل فقد نوى مالايحتمله اللفظ بخلاف لاآكل شيئا او اكلا اذ يقصد به المتكلم عدم التعيين لماهو معين عنده فاذا فسره ببيان نيته فقد عين احد محتملاته ونظيره الفرق بين قراءتى لاريب فيه بالفتح والرفع على ماتقرر من الفرق بين نفى الجنس ونفى الفرد المبهم ولذا صح ان يقال بالرفع لارجل فى الدار بل رجلان اورجال ولايصح بالفتح نحو لارجل بل رجلان اورجال فاندفع ماذكر فى التلويح ان المصدر فى قولنا لا آكل آكلا للتأكيد والتأكيد تقوية الاول من غير زيادة فهوايضا لايدل الاعلى الماهية

(وعلامته) اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي والمعتزلة جعلوا ما اضمر في الكلام لتصحيحه ثلثة اقسام ما اضمر ضرورة صدق المتكلم وما اضمر لصحته عقلا وما اضمر لصحته شرعا وسموا الكل مقتضى وههنا قسم رابع وهو ما اضمر لصحته لفظا كحذف المبتدأ والخبر وفعل الشرط في مثل ان زيدا قائم وامثال ذلك ومن هذا القبيل التضمينات وخالفهم الامام فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام ابو اليسر وصاحب الميزان وقالوا المقتضى ما اضمر لصحة الكلام شرعا وجعلوا ما وراءه محذوفا او مضمرا ولما اختير ههنا مختارهم احتيج الى بيان علامة ليتميز بها المقتضى عن غيره فقيل وعلامته اي علامة المقتضى (ان يصح به المذكور) اي يتوقف على اعتباره صحة الكلام المذكور (شرعا) اي يصح من جهة الشرع لا اللغة بخلاف المحذوف والمضمر قال الامام شمس الائمة المحذوف غير المقتضى لان من عادة اهل اللسان حذف بعض الكلام للاختصار اذا كان فيما بقي منه دليل على المحذوف ثم ثبوت المحذوف من هذا الوجه يكون لغة وثبوت المقتضى يكون شرعا لا لغة وانما حذف فخر الاسلام هذا القيد لان الصحة في الاصول اذا اطلقت يراد بها الصحة الشرعية وذكر ههنا لزيادة التوضيح (وشرطه) اي المقتضى (ان لا يلغى) المذكور (عند ظهوره) اي ظهور المقتضى ذكر هذه العبارة في اكثر نسخ الاصول فخر الاسلام في بيان العلامة فقيل في توجيهها اي لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله (اقول لا يخفى ان تغير الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح بالمحذوف لا يستلزم ان يكون المذكور لغوا غاية ما في الباب ان يفيد معنى غير الاول وهو لا يستلزم الالغاء فالصواب ان يقال معناه ان لا يكون المقدر بحيث اذا صرح به لا يبقى الكلام مفيدا اصلا كما اذا قال المولى لعبده المتزوج بلا اذنه طلقها فانه لا يكون اجازة اقتضاء باعتبار ان الطلاق يقتضي سبق النكاح لان غرضه الرد فلو ثبت الاجازة اقتضاء يكون المقتضى اعني قوله طلقها توكيلا محضا بالطلاق وليس ذلك في وسع المولى فيلغو بالضرورة ولما كان هذا المعنى خارجا عن المقتضى وهو موقوف عليه ولم يشترط وجود ضده في غيره جعلته شرطا لا علامة (و) شرطه ايضا (ان يصلح تابعا للمذكور) بان يكون المقدر ادنى من المذكور او مساويا له فان الشيء قد يستتبع مثله الا ان يكون

اعلى منه واصلا له ولهذا قلنا اذا قال لامرأته يدك طالق لا يقع الطلاق لان اليد لا يستتبع النفس (وقلنا الكفار لايخاطبون بالشرايع لان فروع الايمان لايستتبع الايمان (وقلنا اذا قال لعبده كفر عن يمينك لايثبت الاعتاق اقتضاء لان اهلية الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلايثبت تبعا الى غير ذلك من الفروع (وهو) اى اقتضاء النص (كالدلالة) فى افادة الحكم قطعا واشتراك الثابت بهما فى الاضافة الى النص ولو بواسطة فان المقتضى مع حكمه حكم للنص بمنزلة الشراء اوجب الملك والملك اوجب العتق فى القريب فصار الملك بحكمه حكما للشراء فصار الثابت به كالثابت بنفس النظم بخلاف القياس (الاعند المعارضة) فان دلالة النص حينئذ يترجح عليه لثبوته بناء على الحاجة والضرورة بخلافهما

﴿ فصل ﴾

لما فرغ من الاستدلالات الصحيحة اراد ان يبين فساد وجوه استدل بها بعض العلماء فقال (استدل بوجوه) آخر غيرما ذكر (فاسدة) عندنا منها (مفهوم المخالفة) وهو ان يكون المسكوت عنه ٩ مخالفا للمذكور فى الحكم اثباتا ونفيا ويسمى ايضا دليل الخطاب وقدذكروا له شروطا منها ان لاتظهر اولوية المسكوت عنه بالحكم اومساواته فيه والا استلزم ثبوت الحكم فى المسكوت عنه وكان مفهوم موافقة لامخالفة (و)منها (ان لايكون خارجا مخرج الاغلب) المعتاد مثل (وربائبكم اللاتى فى حجوركم) فان الغالب كون الربائب فى الحجور فالتقييد به لذلك لالان حكم اللاتى لسن فى الحجور بخلافه ومنها ان لايكون لسؤال سائل عن المذكور اوالحادثة خاصة بالمذكور مثل ان يسئل هل فى الغنم السائمة زكوة فيقول فى الغنم السائمة زكوة اويكون الغرض بيانه لمن له السائمة لا المعلوفة ومنها ان لايكون منطوقا بجهالة المخاطب بان لايعلم وجوب زكاة السائمة و يعلم وجوب زكوة المعلوفة فيقول الرسول فى الغنم السائمة زكوة فان التخصيص حينئذ لايكون لنفى الحكم عما عداها بل للاعلام ومنها ان لايكون لدفع توهم التخصيص بالاجتهاد لولاالتقييد بالوصف مثلا اذا قيل فى الغنم زكوة يحتمل ان يخرج المجتهد السائمة من عموم الغنم و يخصص الوجوب بالمعلوفة لدليل يقتضى ذلك فيقال فى الغنم السائمة زكوة لئلا تخصص قال الآمدى و بالجملة لولم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى نفى الحكم فى محل السكوت فهل يجب القول بنفى الحكم

٩ اى بدلالة النص يعنى ان شيئا من الاولوية والمساواة لوظهر كان الحكم من المسكوت عنه باثباته بدلالة النص هذا اذا لم يحتج الى تعدية الحكم من الاصل الى الفرع لعلة لاتدرك باللغة واما ان احتيج اليها فبالقياس منه

في محل السكوت تحقيقا لفائدة التخصيص اولا يجب واما قلنا ان الاستدلال به فاسد (فانه لو ثبت فبنقل) يعني ان مفهوم المخالفة لو ثبت فاما ان يثبت بلا دليل وهو باطل بالاتفاق او بدليل عقلي ولا مجال له في اللغة فتعين انه لو ثبت ثبت بنقل (و) ذلك النقل لا يجوز ان يكون بطريق الآحاد لانه (الآحاد متعارضة) فلا يفيد الظن لانها انما يفيده اذا سلمت عن المعارضة بمثلها ولما اختلف ائمة اللغة في كل نوع من انواع المفهوم لم يفد الا الشك واللغة لا تثبت بالشك (ولا متواتر اوشبهه) ليحصل العلم او طمأنينة الظن والا لما اختلف فيه ذلك الاختلاف (فلا مفهوم) مخالفة اصلا (قيل) في وجه فساد الاستدلال بالمفهوم (لان الاثبات لم يوضع للنفي وبالعكس فلا يدل) احدهما (عليه) اي على الآخر اقول فيه بحث لان الخصم لا يدعي الوضع حتى يرد عليه كيف ولو ادعاه لبطل قوله بالمفهوم لانه حينئذ يكون من قبيل المنطوق (وهو) اي مفهوم المخالفة (انواع) الاول (مفهوم اللقب) وهو نفي الحكم عما لم يتناوله اسم الجنس كالماء في حديث الغسل الذي سيأتي او العلم نحو زيد موجود ومنعه الجمهور وقال به ابو بكر الدقاق وبعض الحنابلة والاشعرية (لفهم الانصار منه) وجوب (الاغتسال بالاكسال) وهو ان يجامع بلا انزال (من قوله عليه السلام الماء من الماء) اي الغسل بسبب المني وهم من اهل اللسان فلولا ان التخصيص بالاسم يفيد نفي الحكم عما سواه لما فهموا ذلك (قلنا) بطريق القول بموجب العلة (ذلك) الفهم منهم ليس من التخصيص بالاسم بل (من اداة العموم) وهي اللام في الماء يعني ان كل فرد من افراد غسل الجنابة ثابتة من وجود المني بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس (وهو) اي عموم الماء (صحيح) مسلم (لكن الماء لا يجب ان يكون عيانا البتة بل (قد ثبت عيانا) كالانزال (وقد ثبت دلالة) كما في التقاء الختانين فانه لما كان سببا له اقيم مقامه لخفائه وعدم انضباطه كالسفر والنوم (و) النوع الثاني مفهوم (الصفة) لا يراد بها النعت بل كل قيد في الذات نحو سائمة الغنم ولي الواجد وظرفي الزمان والمكان وغيرهما منعناه وقال به الشافعي ومالك واحمد والاشعري (لان قولنا الفقهاء الحنفية فضلاء ينفر الشافعية) فلولا ان التقييد بالوصف يدل على نفي الحكم عما سواه لما تنفروا اقول قد وقع العبارة في الاحكام والمختصر وغيرهما هكذا ولعل الاحسن ان يقال قولنا الفقهاء الشافعية فضلاء ينفر الحنفية لان تنفر الشافعية لا يصلح

وبعض الشافعية كابن شريح والقاضي ابي بكر وامام الحرمين والغزالي على منعه منه

والحال ان الحنفية ينفرون ايضا بشهادة الرجوع الى الوجدان منه

للاستدلال لجواز ان يكون التنفر لاعتقادهم ذلك وانما الالزام فى تنفر الحنفية حيث يلزم منه الاقرار بعد الانكار (قلنا) لانسلم الملازمة بل التنفرة (اما لتركهم على الاحتمال) وتصريح غيرهم باتصافه بالفضل (اولفهم البعض) اى لفهم المتقدين لافادته النفى عن الغير قصد ذلك النفى فى الصورة المذكورة فيتنفر من ان يذكر عبارة يتوهم منهما بعض الناس نفى الفضل عنهم (اولانفهامه فى الجملة) ولو من القرائن وفى المقام الخطابى المحض (و) النوع الثالث مفهوم (الشرط) وهو اقوى من مفهوم الصفة ولذا قال به كل من قال بمفهوم الصفة لانه صفة معنى وبعض من لايقول به كالكرخى وابى الحسين البصرى وعبد الجبار من المعتزلة وابن الشريح من الشافعية (لان عدمه) اى عدم الشرط (يوجب عدم المشروط) والالايكون شرطا (قلنا) ماذكرتم هو انما هو فى الشرط الاصطلاحى كالوضوء للصلوة و (هذا الشرط) الذى نحن بصدده (لغوى) وهوالذى دخل عليه حرف الشرط وهولايجب ان يكون شرطا اصطلاحيا لجواز ان يكون سببا اوعلة وانتفاء شئ منهما لايوجب انتفاء الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلل (و) النوع الرابع مفهوم (الغاية) وهو اقوى من مفهوم الشرط لقوة دليل يختص به ولذا قال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضى ابى بكر وعبد الجبار (لانها) اى الغاية (آخر) والا لاتكون غاية (فلو) لم يكن ما بعدها مخالفا لماقبلها فى الحكم بل (دخل ما بعدها) فى حكم ماقبلها (لاتكون) الغاية (آخرا) وهوخلاف المفروض والواقع (قلنا الكلام فى الآخر) نفسه (لافيما بعده) يعنى سلمنا ان مابعد الغاية لو دخل فى حكم ماقبلها لم تكن الغاية آخرا لكن النزاع لم يقع فيه اذ لم يقل احد بدخول مابعد المرافق فى الغسل وانما النزاع فى نفس الغاية كزمان غيبوبة الشمس ونفس المرافق واعترض على هذا الجواب بان النزاع اذا كان فى حكم مدخول حرف الغاية وهو مذكور ولم يصح عده من المفهوم اذ اول كونه مذكورا لاينافى عدحكمه من المفهوم كما فى الاستثناء وانما ينافيه اولم يكن ذلك الحكم مخالفا لحكم ماقبل الآخر (وهذا) اى مفهوم الغاية (قد يعد من) قبيل (الاشارة) قال صاحب البدايع هو عندنا من قبيل الاشارة لا المفهوم ولعل هذا هو المحمل لكلام التلويح فى بحث المعارضة

والترجيح ان مفهوم الغاية متفق عليه (و) النوع الخامس مفهوم (الاستثناء) فانه يفيد حكما للمستثنى مخالفا لحكم المستثنى منه عند جمهور الشافعية واكثر منكرى المفهوم (لدلالة) قولنا (لافاضل الا زيد على) نفى كل فاضل سوى زيد و (اثبات كونه فاضلا قلنا هو) اى كونه دالا على ذلك انما هو (من خصوصية المقام) وهى كونه مقام المدح فلا يلزم منه الدلالة مطلقا وهو المطلوب وسيأتى تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى (و) النوع السادس مفهوم (انما) ذهب القاضى ابو بكر والغزالى وجماعة من الفقهاء الى انه ظاهر (فى الحصر) وان احتمل التأكيد (لقوله عليه السلام انما الولاء لمن اعتق) و) لقوله عليه الصلوة والسلام (انما الاعمال بالنيات) اذ يتبادر منه عدم صحة العمل بلا نية وعدم الولاء لغير المعتق (قلنا هو) اى الحصر لم ينشأ الا (من عموم الولاء والاعمال) اذ معناه كل ولاء للمعتق وكل عمل بنية وهو كلى موجب فينتفى مقابله الجزئى السالب وهو بعض الولاء ليس لمن اعتق بل لغيره وبعض العمل بغير نية فان قيل لانسلم ان مجرد عموم الموضوع كالولاء مثلا بدون انما يفيد الحصر غايته ان كل الولاء للمعتق وهو لاينافى ثبوت بعضه بل لغير المعتق لجواز اشتراكهما فى الاضافة اليهما قلنا انه يفيد نفى الولاء عن غيره ظاهرا اذ لو ثبت له ولاء لما ثبت للمعتق لامتناع قيام الصفة الواحدة بمحلين فيصدق ليس الولاء للمعتق وقد كان كل ولاء له لايقال هذا انما يتم لو تغاير الولاآن بحسب الوجود وهو ممنوع لم لايجوز ان يتغايرا بمجرد الاعتبار فان الشئ الواحد قد تعرض له اضافات متعددة نحو جميع هذا الكتاب سماع لزيد وكله او بعضه سماع لعمرو لانا نقول لامجال له ههنا فانه وجودى لان اللام للاختصاص والاستحقاق ويمتنع اجتماع الاستحقاقين كما فى ملكية الدار لزيد فانه ظاهر فى الاستقلال اذ ما لعمرو غير ما لغيره على تقدير الاشتراك (و) النوع السابع مفهوم (العدد) وانما افاد التخصيص (لان التعميم) بحيث يشمل الحكم المعدود وغيره (يبطل نص العدد) فانه لايحتمل الزيادة والنقصان كما علم فى ثلثة قروء (قلنا التعميم) الذى نقول بجوازه انما هو (بعلة) لاسيما اذا كانت مفهومة لغة اذ الثابت بدلالة النص فى حكم المنصوص كما سبق (لابه) اى لا بالعدد نفسه حتى يلزم ابطال الخاص ولاشك ان عدم التعرض لشئ ليس تعرضا لعدمه (والمذهبان) اى القول بمفهوم العدد والقول بنفيه

(مرويان عن مشايخنا) فقول صاحب الهداية بمسند حديث الفواسق ولان الذئب في معنى الكلب العقور في انه يبتدئ بالاذى وكذا قوله العقعق غير مستثنى لانه لا يبتدئ بالاذى فليس كغراب الجيف مع قوله في جواب قياس الشافعي السباع على الفواسق والقياس ممتنع لما فيه من ابطال العدد ناظر الى المذهبين (و) النوع الثامن مفهوم (الحصر) ويراد به عرفا النفي عن الغير ويحصل بتصرف في التركيب كتقديم ما حقه التأخير من متعلقات الفعل والفاعل المعنوي والخبر وتعريف المسند والمسند اليه والمراد به ههنا بعض انواعه وهو ان يعرف المبتدأ بحيث يكون ظاهرا في العموم سواء كان صفة او اسم جنس ويجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما اوغيره مثل العالم زيد والرجل بكر والكرم في العرب وصديقي خالد ولاخلاف في ذلك بين علماء المعاني تمسكا باستعمال الفصحاء ولا في عكسه ايضا مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيد ان حصر الانطلاق على زيد الا ان اعتبار ائمة الاصول لما غاير اعتبارهم فانهم انما يبحثون عن احوال التراكيب من حيث افادتها خواص تختلف باختلاف المقامات والاعتبارات لم يختاروا ما اختاروه وان اختاره بعض قائلا (اذ لولاه) اى لولا الحصر (لاخبر عن الاعم بالاخص) وانه باطل اما الملازمة فلانا اذا قلنا في مقام المدح العالم زيد فظاهر انه لا قرينة للعهد وليس للجنس لامتناع الحمل بل لما صدق عليه العالم فلوفرض غير زيد وهو بكر مثلا يصدق عليه العالم لكان اعم من زيد وبكر وقد اخبرت عنه بزيد واما بطلان اللازم فلان الخبر الثابت للعام ثابت لجزئياته فيلزم ثبوت زيد لبكر واذا ثبت هذا بطل جعله للجنس ولما صدق عليه مع بقائه على العموم (فوجب جعله) لما صدق عليه بعد تخصيصه بما يصلح ان يحمل عليه زيد من معين وما ذلك الا بجعله لمعهود ذهني (يعني الكامل) المنتهي في العلم الذى تصوره المخاطب وتوهمه وانت تعلم فتخبر عن ذلك الشخص المتصور المعهود بانه زيد (قلنا اللازم) من الدليل الذى ذكرتم هو (المبالغة) وهي غير مطلوبة (لا الحصر) الذى هو المطلوب (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (ما قيل القرآن في النظم يوجب المساواة في الحكم) يعني ان يدل عطف احدى الجملتين المستقلتين على الاخرى على تشريك الثانية للاولى في الحكم المتعلق بهما نفيا واثباتا

﴿ قال ﴾

قال به بعض اهل النظر (لان العطف) سواء كان بين المفردين او جملتين ناقصتين اوتامتين (يقتضي الشركة) بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم الا يرى ان الناقصة اذا عطفت على الكاملة في مثل جاءني زيد وبكر تثبت الشركة في الحكم بالاجماع ولاموجب لذلك سوى العطف والعطف قد وجد فيما نحن فيه فوجبها حتى قال بعض اصحابنا في قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة تجب بناء على هذا الاصل ان لاتجب الزكوة على الصبي كما لا تجب الصلوة عليه تحقيقا للمساواة في الحكم لاشتراك الزكوة والصلوة في العطف فوجب القول بالشركة في الحكم (قلنا) المقتضي للشركة بينهما في الحكم (ليس العطف بل افتقار المعطوف ونقصانه) فان الاصل في كل كلام تام ان يستبد بنفسه ولا يشارك غيره لان في اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وانه خلاف الاصل والشركة في الناقصة انما تثبت ضرورة افتقارها الى ما تم به في الافادة فقد عدمت الضرورة في التامة لعدم افتقارها فتبين ان الشركة دارت مع الافتقار وجودا وعدما ثم الجملة الثانية قد تكون تامة باعتبار امر فلا تشارك الاولى فيه وناقصة باعتبار امر آخر فيحتاج اليه ولهذا قلنا اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر ان العتق يتعلق بالشرط لان الجملة الثانية وان كانت تامة لكنها في حق التعليق قاصرة لانه عرف بدليل ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا تنجيزه اوذكر شرطا له على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والدليل كون خبر الاول غير صالح للخبرية الثاني فان قوله طالق لايصلح خبرا لعبدي فيدل ذكره مع الاول على افتقاره اليه بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعزة ٢ طالق فان اعادة طالق مع الاستغناء عنه يدل على ان مراده التنجيز والعطف على الجزاء مع الشرط ولهذا قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا وعزة طالق يتعلق طلاق عزة بالدخول كطلاق المخاطبة الا ان عزة تطلق واحدة عند الشرط بخلافها وذلك لان قوله وعزة كان كافيا في وقوع الثلث لو كان مرادا وحيث وجد الخبر في الثاني دل على ان مراده دون خبر الاول فخبر الاول لما لم يصلح للثاني تعلق ايضا بالشرط اقول عند واو بين الجملتين لا محل لهما من الاعراب عاطفة محل بحث لان العطف من التوابع والتوابع كل ثان باعراب سابقه ويؤيده ما ذكرنا قول

(٢ عزة) عين مهملة تك فتحي وزاي معجمة نك تشديدي وتاء تأنيث ايله جميل نام بر رجالك قرينك اسمي وبر شاعرة معشو قيدر

الامام شمس الائمة ليس في واو النظم دليل المشاركة بينهما في الحكم انما ذلك في واو العطف (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (تخصيص العام بسببه) اى قصر العام اصطلاحيا كان اولغويا على سبب وروده اوسبب وجوده وعدم تعديته ذهب عامة العلماء الى اجرائه على عمومه لانا نتمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لاينافي عموم اللفظ ولايقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة بلا قصر لهما على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ لالخصوص السبب وقال الشافعي و مالك رحمهما الله تعالى باختصاصه به و بعض اصحاب الشافعي وابو الفرج من اصحاب الحديث فصلوا بين ان يكون السبب سؤال السائل و بين ان يكون وقوع حادثة وخصوا الاول دون الثاني وانما خصص من خصص (اذ لولاه) اى لو لا اختصاص العام بالسبب (لجاز تخصيصه) اى السبب (بالاجتهاد) لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية فلما جاز تخصيص اى فرد كان بالاجتهاد بعد تخصيصه بما يصلح التخصيص جاز تخصيص السبب ايضا لانه من الافراد (و) ايضا لولاه (لم تكن لنقله) اى نقل السبب (فائدة) فانه اذا عم السبب وغيره يكون نسبته اليهما سواء فلا تبقى في ذكره فائدة (و) ايضا لولاه (لم يطابق) الجواب (السؤال) لانه عام والسؤال خاص وكل منهما يجب نفي مثله عن الشارع (قلنا) عن الاول (يجوز دخول البعض) من الافراد في الحكم (قطعا) يعني يجوز ان يكون بعض افراد العام معلوما دخوله تحت الارادة قطعا بحيث يحتمل التخصيص بدليل يدل عليه ويكون السبب من تلك الافراد (و) قلنا عن الثاني (الفائدة) من نقل السبب (لاتنحصر فيه) اى في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث و وجوه النصوص فائدة (و) قلنا عن الثالث (المطابقة) انما هي (الكشف لا المساواة) يعني ان معنى مطابقة الجواب للسؤال انما هو الكشف عن السؤال و بيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولانسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (تخصيصه) اى العام (بغرض المتكلم لانه) اى المتكلم (يظهر بكلامه غرضه فيجب بناؤه) اى بناء كلامه

فى العموم والخصوص (على ما يعلم من غرضه) وجعل ذلك الغرض كالمذكور وعلى هذا قالوا الكلام المذكور للمدح والذم لايكون له عموم لانا نعلم انه لم يكن غرض المتكلم به العموم (قلنا هذا) فاسد لانه (ترك موجب الصيغة بمجرد التشهى) من غير موجب يعتد به (وعمل بالمسكوت عنه) وهو غرض المتكلم ولا يخفى فساد ترك العمل بالمنصوص والعمل بالمسكوت عنه فان العام يعرف بصيغته واذا وجدت الصيغة وامكن العمل بحقيقتها يجب العمل والامكان قائم مع استعمال الصيغة للمدح اوالذم فان المدح العام والثناء العام من عادة اهل اللسان واعتبار الغرض اعتبار نوع احتمال ولاجله لايجوز ترك العمل بحقيقة الكلام (ومنها) من الوجوه الفاسدة (حمل المطلق على المقيد مطلقا) اى سواء اقتضاه القياس اولا كما ذهب اليه بعض الشافعية وقد سبق بحثه مستوفى فلا حاجة الى اعادته (اوان اقتضى القياس) كما ذهب اليه بعض آخر من الشافعية (لان القيد) لكونه وصفا زائدا (يجرى مجرى الشرط) فى ان انتفاءه يوجب انتفاء المتعلق به (فيوجب) القيد (النفى فى المنصوص) بالنص (و) لما كان النفى مدلول النص المقيد كان حكما شرعا فيوجب القيد النفى (فى نظيره) اى فى نظير المنصوص ايضا بطريق القياس (قلنا) حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد لوجوه الاول ان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعى بل (هو تعدية للعدم الاصلى) وهو عدم اجزاء غير المقيد فى صورة التقييد لما سبق فى مفهوم المخالفة (و) الثانى ان هذا القياس (ابطال للحكم الشرعى) الثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا (و) الثالث انه (قياس فى مقابلة النص) وشرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم فى المقيس وانتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد (فان قيل المطلق ساكت من القيد غير متعرض له لابالنفى ولابالاثبات فيكون المحل فى حق الوصف خاليا عن النص (اجيب بانه ممنوع بل هو ناطق بالحكم فى المحل سواء وجد القيد اولم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفى ولا بالاثبات انه لايدل على احدهما بالتعيين قيل للخصم ان يقول المعدى هو وجوب القيد لااجزاء المقيد ولانسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب

القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون فى ضمن المقيد او غيره (اقول هذا الكلام مع مافيه من الخروج عن قانون المناظرة يرد عليه ان المسطور فى كتب الشافعية ان المطلق ما دل على شايع فى جنسه وفسروا الشيوع بكون المداول حصة محتملة لحصص على حصص كثيرة و فسر هذا المعترض فى حواشي شرح المختصر الاحتمال بامكان الصدق على حصص كثيرة فحينئذ لايجوز ان يكون المعدى وجوب القيد لانه ينافى التناول والشيوع بالمعنى المذكور اذ وجوب القيد ينافى امكان الصدق على حصص كثيرة فاذا ثبت الامكان بالنص امتنع الوجوب القياس فظهر ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد فليتأمل (ومن المباحث المشتركة) بين الكتاب والسنة (البيان) وهو يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى مايحصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات (قيل هو ايضاح المقصود (وقيل الدليل (وقيل العلم عن الدليل واختار الثالث ابو بكر الدقاق وابو عبد الله البصرى (والثانى اكثر الفقهاء والمتكلمين (والاول اكثر اصحابنا الا ان الامام ابا يزيد جعل اقسامه اربعة كما هو دأبه فى تربيع الاقسام واخرج بيان الضرورة والنسخ من البين وشمس الائمة جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان وقال البيان لاظهار الحكم والنسخ لرفعه (وفخر الاسلام ومن تبعه اعتبروا كونه اظهار الانتهاء مدة الحكم الشرعى (قال فى التلويح لايخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان و ينبغى ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به فى الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء (اقول يؤيد شرط السبق امران الاول قول فخر الاسلام وغيره من المشايخ ان هذه الحجج بجملتها تحتمل البيان فوجب الحاقه بها فان المتبادر منه ان المعرف هو البيان الذى يلحق الكتاب والسنة (والثانى حصرهم البيان فى الخمسة او الاربعة فانه لو اريد المعنى الشامل لبيان احكام ابتداء لما صح الحصر لكن السابق لايجب ان يكون كلاما والا لخرج بعض اقسام بيان الضرورة كسكوت الشارع عن تغيير فعل يعاينه وسكوت الشفيع

والمولى كما سيجيء ولهذا قلت (وهو اظهار المراد) سواء كان بالقول او الفعل او السكوت لا يقال يخرج به بيان التقرير اذ لا اظهار ثمه لانا نقول دفع احتمال المجاز والخصوص اظهار ان المراد ما اقتضاه الظاهر (بعد) سبق (ما) اى كلام او فعل (له) اى للبيان (تعلق ما به) اى بذلك الكلام او الفعل فيشمل النسخ و بيان الضرورة بانواعها (قولا كان) ذلك البيان (او فعلا) ولما كان كون القول بيانا ظاهرا متفقا عليه بخلاف الفعل لم يتعرض له بل استدل على كون الفعل بيانا بالمنقول والمعقول فقال (لبيانه عليه الصلوة والسلام والحج بالفعل) حيث قال صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم ولما ورد ان البيان بهذين الحديثين لا بالفعل اراد ان يدفعه فقال (وقوله) عليه الصلوة والسلام (صلوا) كما رأيتموني اصلي (وخذوا) عني مناسككم دليل بيانه) اى بيان الفعل لانه هو البيان (ولامامة جبرائيل عليه السلام) فانه عليه الصلوة والسلام بين مواقيت الصلوة للنبي عليه الصلوة والسلام بالفعل حيث امه في البيت في اليومين (ولما سئل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال للسائل صل معنا ثم صلى في اليومين في وقتين فبين له المواقيت بالفعل (ولان) البيان عبارة عن اظهار المراد ولاشك ان (الفعل ادل) من القول على المراد لان دلالة الفعل عقلية لا يجري فيها التخلف والاحتمال ودلالة القول وضعية يجريان فيها ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة الا يرى انه عليه الصلوة والسلام امر اصحابه بالحلق عام الحديبية فلم يفعلوا ثم لما رأوه حلق بنفسه حلقوا في الحال فدل على ان الفعل ادل (قيل) الفعل لا يكون بيانا لانه (يطول) اى يكون اطول من القول (فيتأخر البيان) اى لو بين به لزم تأخير البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز (قلنا) لا نسلم ان الفعل اطول من القول اذ (قد يطول) البيان (به) اى بالقول طولا (اكثر مما) اى من الطول الذي يحصل بالفعل (كهيئات الركعتين) فانها لو بينت بالقول ربما استدعى زمانا اكثر مما يصلي فيه ركعتان (ولو سلم) ان الفعل اطول من القول (فلا تأخر) اى لا نسلم لزوم تأخير البيان (للشروع فيه) اى في الفعل (بعد الامكان) يعني ان تأخير البيان انما يلزم اذا لم يشرع في الفعل عقيب الامكان ولم يشتغل به وقد شرع فيه واشتغل به الا انه لاستدعائه زمانا طال ومثله لا يعد تأخيرا كمن قال لغلامه ادخل البصرة فسار في الحال فبقي في سيره شهرين حتى دخلها فانه لا يعد مؤخرا بل مبادرا ممتثلا بالفور

(ولو سلم)لزوم تأخير البيان لكنه ليس بممنوع مطلقا بل اذا لم يتضمن غرضا يعتد به واما التأخير الذي جوزناه (فلا يشار اقوى البيانين) وهو الفعل لكونه ادل من القول كما سبق (على) ان تأخير البيان لايمتنع مطلقا وانما يمتنع اذا اخر عن وقت الحاجة ولاشك (انه لم يتأخر عن) وقت (الحاجة) فيجوز وسيجي توضيحه ان شاء الله تعالى (فاذا وردا) اى قول وفعل صالحان للبيان (بعد مجمل) يحتاج الى البيان (فان اتفقا) كطاف عليه الصلوة والسلام بعد نزول آية الحج طوافا واحدا وامر بطواف واحد (و) ذلك لايخلو اما ان يعرف السابق او يجهل فان (عرف السابق) من القول والفعل (فهو البيان) لحصوله به (واللاحق تأكيد) للسابق (وان جهل) السابق (فاحدهما) اى فالبيان احدهما من غير تعيين (وان اختلفا) اي القول والفعل كطاف بعد نزول الآية طوافين وامر بطواف واحد (فالقول) اى فالبيان هو القول لاالفعل (تقدم) ذلك القول على الفعل (اولا والفعل ندب له) اى للنبي عليه الصلوة والسلام ان فعله بطريق الندب له (اووجب عليه)على وجه يخصه ولايسري وجوبه للامة وانما حملنا عليه لان الاعمال بالدليلين اولى من اهمال احدهما (وهو) اى البيان على ما اختاره المحققون (خمسة) بيان تقرير وتفسير وتغيير وتبديل وضرورة واضافة البيان الى الاربعة الاول من قبيل اضافة العام الى الخاص والى الخامس من اضافة الشيء الى سببه اي بيان يحصل بسبب الضرورة في وجه الضبط ان البيان اما بالمنطوق اوغيره (والثاني بيان ضرورة (والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام اواللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل (والاول اما ان يكون بلا تغيير اومعه الثاني بيان التغيير (والاول ان كان معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكده بما قطع الاحتمال اومجهولا كالمشترك والمجمل ونحوهما (فالثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير (اقول يشكل الحصر ببيان مجمل غير شاف فانه خارج عن الاقسام اللهم الا ان يراد بالتفسير معنى اعم كما مر في المفسر فحينئذ يدخل البيان الغير الشافي في بيان التفسير الاول (بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز) ان كان الكلام المؤكد حقيقة نحو قوله تعالى ❊ ولاطائر يطير بجناحيه ❊ فان الطائر يستعمل في غير معناه يقال للبريد طائر لاسراعه ويقال فلان يطير بهمته (او) احتمال (الخصوص

ان كان المؤكد عاما نحو * فسجد الملائكة كلهم اجمعون * فان الملائكة عام يحتمل الخصوص فرز . بذكر الكل وقطع احتمال الخصوص واما قوله اجمعون فبيان تفسير فان ما قبله لما احتمل الاجتماع والافتراق كان قوله اجمعون تفسيرا لا انه كان يحتمل المجاز بكونه متفرقا فتقرر بلفظ اجمعون اذ الحقيقة مرادة لان التفرق ليس للمعنى المجازى اذ لا وضع للاجتماع ومن هذا القبيل قوله لها انت طالق وله انت حر وقال عنيت المعنى الشرعى (و) الثانى (بيان تفسير وهو ايضاح ما فيه خفاء) من المشترك او المشكل او المجمل او الخفى وتخصيص المشايخ المجمل والمشترك بالذكر تسامح كبيان النبى عليه الصلوة والسلام قوله تعالى * اقيموا الصلوة * بالقول والفعل وبيانه عليه الصلوة والسلام قوله تعالى * وآتوا الزكوة * بقوله عليه السلام * هاتوا ربع عشر اموالكم * وبيانه عليه الصلوة والسلام مقدار ما يقع فيه ومحل القطع فى قوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما * بقوله عليه الصلوة والسلام * لا قطع فى اقل من عشرة دراهم * و بقطعه يد سارق رداء صفوان من الزند وكبيان الرجل قوله انت بائن بقوله عنيت به الطلاق فانه بيان تفسير اذ البينونة واخواتها من الكنايات مشتركة محتملة للمعانى فيكون بيانها تفسيرا ثم بعد التفسير يعمل باصل الكلام حتى يكون الواقع بها بوائن (و) الثالث (بيان تغيير وهو تغيير موجب الصدر) اى صدر الكلام (باظهار المراد) من ذلك الصدر وحقيقته بيان ان حكم الصدر لا يتناول بعض ما يتناوله لفظه فوجب ان يتوقف اول الكلام على آخره حتى يصير المجموع كلاما واحدا لئلا يلزم التناقض (كالتخصيص) فانه بيان تغيير عندنا وتفسير عند الشافعى وقد سبق فى بحث العام (والاستثناء) فانه بيان تغيير بالاتفاق بيننا وبين الشافعية فان المحققين منهم على ان الاستثناء تغيير (والشرط) فانه بيان تغيير الا عند شمس الائمة وابى زيد بل هو عندهما تبديل والنسخ الذى يسميه القوم بيان تبديل ليس ببيان وذلك لان الشرط يبدل الكلام من انعقاده للايجاب فى الحال الى التعليق اى الى ان ينعقد عند وجود الشرط ولا حكم للكلام فى قدر المستثنى اصلا فلا تبديل فيه بل بيان انه لم يرد بخلاف النسخ فانه رفع للحكم لا الاظهار لحكم الحادثة قلنا الشرط فيه تغيير من ذلك الوجه واظهار وايجاب عند وجوده فكان بيان تغيير كالاستثناء وان كان بينهما

فرق بطريق آخر كما سيجئ (و) اما (النسخ) فانه وان لم يكن تغييرا بل رفعا وابطالا بالنسبة الينا لكنه عند الله بيان نهاية مدة الحكم فسمي بيان تبديل للجهتين (والصفة) نحو اكرم بني تميم الطوال فيخرج القصار والحال ملحق بها (والغاية) نحو اكرمهم الى ان يدخلوا فيخرج الداخلون (او بدل البعض) نحو قوله تعالى ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا﴾ فيخرج غير المستطيع (واعلم ان هذه الاشياء انما تعد من بيان التغيير لاطراد تغييرها والا فلا حصر لوجود مغير غيرها كالعطف مثلا فانه قد يكون مغيرا كما اذا قال انت طالق ان دخلت الدار وعبدي حر ان كلمت فلانا ان شاء الله تعالى فان عطف الشرطية الثانية على الاولى بعد ما لحقها الاستثناء مغير لحكم الشرطية الاولى في حق الابطال كما صرح به في تلخيص الجامع (ويجوز تأخير) بيان (التقرير والتفسير عن وقت الخطاب لا) عن وقت (الحاجة دون التغيير) فان تأخيره عن وقت الخطاب لا يجوز اعلم ان تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز الا على قول من يجوز تكليف المحال (وما روى عن بعض الاصحاب من وضع العقالين في آية الخيطين قبل نزول من الفجر فعلى تقدير ثبوته يحمل على نفل الصوم ووقت الحاجة وقت فرض الصوم واما تأخيره عن وقت الخطاب فقيل يجوز مطلقا ٦ وقيل يمتنع مطلقا وقيل يمتنع في الظاهر اذا اريد به غيره لا في المجمل وقيل يجوز في المجمل ويمتنع في غيره لكن الممتنع تأخيره هو البيان الاجمالي كان يقال هذا العام مخصوص او سيخص وجوزوا تأخير التفصيل بعد قران البيان الاجمالي (والمختار عند مشايخنا جوازه اجمالا وتفصيلا في بيان التقرير والتفسير وامتناعه في بيان التغيير باقسامه (وفائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شئ ما اصلا لنا في جوازه في التقرير والتفسير قوله تعالى ﴿ثم ان علينا بيانه﴾ ٩ حيث اريد به التفسير لا التغيير لانه حمل على بيان ما اشكل عليه عليه الصلوة والسلام من معانيه ولان البيان في اللغة الايضاح ولا ايضاح في التغيير فلا يحمل عليه مطلقه ولانه مراد بالاجماع فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك وفي التقرير معنى التفسير بل اولى (ولنا في امتناعه في التغيير قوله عليه الصلوة والسلام فليكفر عن يمينه ولو جاز تراخيه لما اوجب النبي عليه الصلوة والسلام التكفير معينا بل قال

٦ كالنكرة المراد بها معين وكان للتخصيص وكبيان الاسماء الشرعية من الصلوة والزكوة وكبيان النسخ فيكون اربعة اقسام منه

٩ فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من قوله تعالى ثم ان علينا بيانه هو البيان التفصيلي وتأخيره جائز عند ابي الحسين لا الاجمالي قلنا المذكور في الاية مطلق فالتقييد بلا دليل غير جائز قيل لو صح هذا يلزم صحة التأخير عن وقت الحاجة ايضا منه

فليستثن او يكفر يم لما اشترط الإيصال في بيان التغير وكان التخصيص تغيرا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فانه عنده بيان محض فيجوز تأخيره استدلالا بوجوه ثلاثة (الاول ان قوله تعالى * ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة * يعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة (الثاني انه تعالى قال لنوح عليه الصلوة والسلام * فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك الا من سبق عليه القول * والاهل شامل لابنه وغيره ثم خص بقوله انه ليس من اهلك (الثالث انه تعالى قال * انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم * فلما سمعه ابن الزبعرى قال لرسول الله عليه الصلوة والسلام ءانت قلت ذلك قال نعم قال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح و بنوا مليح عبدوا الملائكة ثم نزل قوله تعالى * ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون * يعني عزيزا وعيسى والملائكة وجب رد هذه الوجوه فاشار الى رد الاول بقوله (و بيان البقرة تقييد) للمطلق لا تخصيص للعام وفيه كلام (فيكون نسخا) لما سيأتي لان تقييد المطلق نسخ فلا يضره التراخي بل يلزمه والى رد الثاني بقوله (والاهل لم يتناول ابن نوح) لان المراد بالاهل اهل الايمان ولا شك ان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له بهذا المعنى لانه متناول له لكنه خص متراخيا بقوله انه ليس باهلك فعلى هذا يكون الاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول منقطعا (ولو سلم) ان الاهل متناول للابن بان يكون المراد به الاهل قرابة (فقد اخرج) الابن (بالاستثناء) بقوله الا من سبق عليه القول لان الاستثناء حينئذ يكون متصلا فيخرج الابن به لا بالتخصيص المتراخي وحينئذ معنى قوله تعالى انه ليس من اهلك اى انه ليس من اهلك الذى لم يسبق عليه القول فالاضافة للعهد والى رد الثالث بقوله (وما) في قوله تعالى (انكم وما تعبدون) (لم يتناول عيسى وعزيرا والملائكة) حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما اورده ابن الزبعرى تعنتا بالمجاز او التغليب لا لانه خص بقوله * ان الذين سبقت لهم منا الحسنى * الآية (لا انهم) يعني ابن نوح وعيسى وعزيرا والملائكة (خصوا) تخصيصا (متراخيا) حتى يلزم جواز تراخي المخصص فيلزم تراخي المغير (اما التخصيص فقصر العام على بعض متناوله) ولم يقل بعض افراده لتناول الجمع ونحوه (بكلام) خرج به القصر بالعقل والعادة ونحو ذلك فانه وان كان مسمى بالتخصيص في العرف لكنه لا يكون مغيرا

مطلقا كما سبق فى بحث العام و المقصود ههنا تعريفه (مستقل) خرج به الاستثناء و الشرط و نحوهما كما مر فان شيئا منهما لا يسمى تخصيصا فى اصطلاحنا (موصول) للعام فى النزول اوالورود (حقيقة) وهو ظاهر (اوحكما للجهل بالتاريخ) فانه اذا جهل يحمل المخصص على مقارنته العام فخرج به المفصول المتراخى فانه نسخ (ويجوز التخصيص بالعقل) وضع المظهر موضع المضمر لان المراد بالتخصيص ههنا غير ما سبق وانما جاز به لخروج الواجب عن نحو ﴿ الله خالق كل شئ وهو على كل شئ قدير ﴾ لاستحالة تخلقه فيه و مقدوريته تعالى (فان قيل البيان مؤخر والعقل ليس كذلك و ايضا لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا و هو محال بالاجماع (قلنا الوجوب تأخر صفة مبينيه لا ذاته والفرق بين التخصيص والنسخ ظاهر لان النسخ سواه بين امد الحكم او رفعه محجوب عن نظر العقل بخلاف خروج البعض عن الخطاب (و) يجوز التخصيص (بالعادة) يعنى ان العادة اذا اختصت بتناول نوع من انواع متناولات اللفظ العام تخصصه به استحسانا نحو ان يحلف لايأكل رأسا يقع على المتعارف الذى يباع فى السوق و يكبس فى التنانير (وقيل لا تخصصه وهو القياس لانه الحقيقة اللغوية (ولنا ان الكلام للافهام فالمطلوب به ما ينسبق الى الافهام وذا هو المتعارف فقطعا فينصرف الكلام اليه (و) يجوز ايضا (بنقصان بعض الافراد) فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لى كذا لايقع على الكاتب (او زيادته) كالفاكهة لاتقع على العنب (لا القياس) يعنى لايجوز تخصيص العام ابتداء بالقياس اما لان المخرج بالقياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظنى والقياس مؤيد بما يشاركه فى بيان عدم دخول بعض الافراد واما لان التخصيص وان كان بيانا من وجه معارض من وجه آخر كما صرحوا به والقياس لكونه ظنيا لايعارض النص ولو بوجه (ولا الاجماع) لان زمان الاجماع متراخ ولا تخصيص مع التراخى وان وقع ذلك صورة فانما هو بنص مجهول التاريخ محمول على المقارنة حقيقة (و) يجوز التخصيص (بالكتاب له) اى الكتاب خلافا للبعض لكنه عند القاضى ابى بكر وامام الحرمين اذا علم تأخر الخاص اذ لو علم تقدمه ينسخه العام ولو جهل التاريخ يحمل على المقارنة فيثبت حكم التعارض بينهما فى ذلك القدر وكذا عندنا لكن

اذا اتصل العام الخاص المتأخر اذ لو تراخى كان ناسخا و بقى العام فى الباقى قطعا فلم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد و عند الشافعى ومالك رحمهما الله تعالى يخصصه الخاص تقدما او تأخرا اوجهل التاريخ (و) يجوز التخصيص بالكتاب (السنة) لقوله تعالى ﴿ ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ﴾ والسنة من جملة الاشياء (و) يجوز التخصيص (بها) اى بالسنة (لهما) اى للكتاب و السنة اما التخصيص بالسنة للكتاب ففيما اذا كانت السنة متواترة اومشهورة وعلم اتصال المخصص لعام الكتاب او جهل التاريخ لانه حينئذ يحمل على المقارنة اما اذا كانت خبرا واحدا فلا يعتبر لانه يعارض عام الكتاب واما اذا كانت متواترة او مشهورة وعلم تقدمها ينسخها العام وان علم تراخيها ينسخ العام فى قدر ما تناوله (واما التخصيص بالسنة للسنة فكالتخصيص بالكتاب للكتاب (واعلم ان السنة كما سيأتى ان شاء الله تعالى تتناول الحديث والفعل و التقرير وكما يجوز التخصيص بالحديث يجوز بالفعل والتقرير ايضا (اما الاول فكالوصال فى الصوم بعد نهى الناس عنه واما الثانى فكعدم انكاره فعلا رآه من المكلف مخالفا للعموم وهذا من اقسام بيان الضرورة (واما الاستثناء) لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية فى المتصل و المنقطع بلا نزاع وان كان صيغ الاستثناء مجازات فى المنقطع ولذا قسم الى قسمين فقيل (فمتصل ان منع) ذلك الاستثناء (بعض ما يتناوله صدر الكلام) احتراز عن الاستثناء المستغرق (عن دخوله) اى دخول ذات البعض والجار متعلق بمنع (فى حكمه) اى حكم صدر الكلام وانما قال ان منع ولم يقل ان اخرج كما فى عبارة القوم لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فالتصريح به اولى والباء فى (بالا واخواتها) متعلق بمنع و هو احتراز عن سائر انواع قصر العام على بعض ما تناوله من الشرط والصفة والغاية ونحو ذلك (فان قيل استثناء المكيل والموزون والمعدود من الدراهم مثلا صحيح عند ابى حنيفة وابى يوسف و يطرح قيمة المستثنى من المستثنى منه ولم يتناول الصدر الخارج (قلنا القياس ان لا يصح لكنهما استحسنا وقالا المقدارات جنس واحد وان كانت اجناسا صورة لانها تثبت فى الذمة ثمنا والعدديات التى لا تتفاوت كالمقدارات فى ذلك (وهو)

اى الاستثناء (تكلم بالباقى بعد الثنيا) اى المستثنى يعنى انه استخراج صورى و بيان معنوى اذ المستثنى لم يرد اولا نحو قوله تعالى ﴿ فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما ﴾ والمراد تسعمائة وخمسين سنة وسقوط الحكم بالمعارضة ولو بوجه حالى انسانى فلا يتصور بالاخبار عن الخارج لاسيما من الماضى وفى العمد كقوله تعالى (وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ) فمعناه ليس له ذلك عمدا لان له ذلك خطأ لحرمته بناء على ترك التروى ولذا وجب الكفارة والشافعى رحمه الله تعالى حمله على المنقطع (قلنا الانسلم صحته فى المفرغ ولو سلم فالاصل المتصل ولا مقتضى للعدول عنه (فان قيل المثال الجزئى لا يثبت القاعدة الكلية (قلنا هو شاهد لا مثل قال (الشافعى) الاستثناء (من النفى اثبات و بالعكس لكلمة التوحيد) فان الاجماع قد انعقد على ان لا اله الا الله يفيد التوحيد ولو من الدهرى ولا يحصل ذلك الا بالاثبات بعد النفى اذ لا توحيد فى نفى اله سواء اذا لم يحكم بثبوته (والاجماع عليه) اى على انه من النفى اثبات وبالعكس (قلنا) فى الجواب عن الاول افادة كلمة التوحيد الاثبات بعد النفى (بالعرف الشرعى) لا الوضعى اللغوى الذى كلامنا فيه وما يندفع به يقال ان المقدر فيها ان كان الموجود لم يلزم عدم امكان اله غيره وان كان الممكن لم يلزم منه وجوب ذات الله تعالى بل امكانه اذ لزم عرفا وان لم يلزم لغة (و) قلنا فى الجواب من الثانى (مرادهم) اى مراد اهل الاجماع بالاثبات فى قولهم الاستثناء من النفى اثبات (عدم النفى و بالعكس) اى مرادهم بالنفى فى قولهم الاستثناء من الاثبات نفى عدم الاثبات اطلاقا للخاص على العام (ولو سلم) ان المراد بالاثبات والنفى حقيقتهما (فمعارض) ذلك الاجماع (بمثله) اى اجماع آخر من اهل اللغة على انه تكلم بالباقى بعد الثنيا (فالتوفيق بينهما انه تكلم بالباقى بوضعه ونفى واثبات باشارته بحسب خصوصية المقام لعدم ذكرهما قصدا بل لازما عن كونه كالغاية المنهية للوجود بالعدم و بالعكس لكن فى ذلك المقام لا مطلقا و به يندفع ان الاشارة فوق المفهوم فكيف يصح انكاره ثم الاعتراف بها (وشرطه) اى الاستثناء (ان يكون) الاستثناء (مما اوجبه الصيغة قصدا) لا مما يثبت ضمنا لانه تصرف لفظى فيجب ان يكون من مدلوله القصدى (ولذا) اى لاشتراط كونه مما اوجبه الصيغة قصدا (لم يجوز ابو يوسف استثناء الاقرار فى الوكيل بالخصومة)

بان يوكل بالخصومة غير جائز الاقرار او على ان لايقر عليه وذلك لان اقتداره على الاقرار انما هو لقيامه مقام الموكل لا لانه من الخصومة ولذا لايختص بمجلسها فيثبت بالوكالة ضمنا لاقصدا فلا يصح استثنؤه وجوزه محمد اما لتناولها اياه بعموم المجاز وهو الجواب مطلقا ٢ اذ المهجور شرعا كالمهجور عادة لكن لما كان الاستثناء تغيرا صح موصولا لامفصولا واما للعمل بحقيقة الخصومة لغة فان الاقرار مسالمة لايتناولها الخصومة فصح بيان تقريره وصلا وفصلا وعلى هذا الطريق لايكون الاستثناء على حقيقته (وكذا الانكار) يعني انه على الخلاف ايضا لكن على الطريق الاول لمحمد رحمه الله تعالى لان مجازها شامل لهما لاعين شيء منهما فصح استثناء احدهما لا على الثاني اذ ليس عملا بالحقيقة بوجه ولا يصح عند ابي يوسف رحمه الله تعالى لا لدليل الاقرار بل الانكار عين الخصومة فيكون استثناء الكل من الكل وهو باطل كما سيأتي (في الاصح) احتراز عما قيل لايصح اتفاقا اذ حقيقتها عينه ومجازها ما عينه اومجاز يتبعه ولاتبع مع عدم المتبوع (ويستثنى الاكثر) من الباقي نحوانت طالق ثلاثا الا اثنين (خلافا لابي يوسف) فانه يقول ان الاستثناء بيان فان من قال جاءني القوم الا فلانا كان بيان للجائين بطريق الاختصار وهذا انما يتحقق في استثناء القليل لا الكثير وفي ظاهر الرواية لافرق لان الاستثناء كما عرفت تكلم بالحاصل بعد الثنيا فشرطه ان يبقى وراء المستثنى شيء يصير متكلما به (لاالكل) عطف على الاكثر (بلفظه) نحو عبيدي كذا الاعبيدي (او بالمساوي مفهوما) نحو امائي كذا الامماوكاتي فان كلا منهما باطل لاقتضائه مغايرة الشيء لنفسه ولانه لما لم يبق شيء بعد الاستثناء لم يجعل متكلما بمايبقى فيبقى الكلام الاول كما كان واما اذا ساواه وجودا جاز الاستثناء نحو عبيدي كذا الا فلانا وفلانا وفلانا ولاعبدله سواهم جاز لاحتمال الكلام في نفسه بقاء بعض الافراد (الا اذا عقب) الكل المستثنى (بما يخرجه عن المساواة نحوله على ثلثة الا ثلثة الا اثنين حيث يلزم اربعة) لوقوع الاثنين في درجة الاثبات لكونهما مستثنين من ثلثة هي في درجة النفي لكونها في محل الاستثناء عن ثلثة مثبتة والواحد الحاصل من ثلثة الاثنين اذا استثني من ثلثة في درجة الاثبات يبقى اثنان فجمعهما مع الاثنين الآخرين فيحصل اربعة (واذا تعقب) الاستثناء (الجمل المتعاطفة

٢ فيدخل فيها الاقرار والانكار قصدا فصح استثناء الاقرار منه

لان استثناء الانكار ليس تقريرا لحقيقة اللغوية بل ابطال لها منه

يعني لو وكل بالخصومة واستثنى الانكار لايجوز عند ابي يوسف منه

ينصرف) الاستثناء (الى) الجملة (الاخيرة) لان الرجوع اليها محقق
على التقديرين والى غيرها محتملة مع ان حكم الاول بكمالها متيقن
وارتفاع بعضه بالاستثناء مشكوك لجواز انصرافه الى الاخيرة فقط
والمحقق المتيقن اولى بالاعتبار والشافعي صرفه الى الكل لان الجمع
بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع ولو كان ما قبله جمعا بالصيغة ينصرف اليه
بالاتفاق فكذا هذا (قلنا لا نسلم المساواة مطلقا لجواز ان يكون
للاستقلال دخل في منع الصرف مثاله آية القذف فان قوله تعالى (الا الذين
تابوا) منصرف عندنا الى قوله تعالى * واولئك هم الفاسقون * حتى ان
فسقهم يرتفع بالتوبة ولا تفيد التوبة قبول شهادتهم الى ردها من تمام الحد
وعنده منصرف الى قوله تعالى * ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا * حتى ان
التائب تقبل شهادته عنده (و) الاستثناء (منقطع ان لم يكن كذلك) اى ان
لم يمنع بعض ما يتناوله الصدر عن دخوله في حكمه ولا بد فيه بعد التعليق
بالصدر من المخالفة بين الطرفين باحد وجهين لكون الا فيه بمعنى لكن
اما بالنفي او الاثبات نحو ما جاءني القوم الاحمارا او الا زيدا اذا لم يكن منهم
واما بعدم الاجتماع نحو ما زاد الا ما نقص وما نفع الا ما ضر بخلاف ما جاءني زيد
الا ان الجوهر الفرد موجود ٢ (واما التعليق فيمنع العلية) و يلزمه منع الحكم
ضرورة اعلم ان قولنا انت طالق مثلا علة لوقوع الطلاق بالاتفاق واذا قيد
بالشرط مثل ان دخلت الدار لا يقع الطلاق بالاتفاق ايضا فعندنا يمنع العلية
لانه داخل عليها لا على حكمها قصدا لانها هي المذكورة دونه حتى المعتبر
من الحكم ما هو بين الشرط والجزاء لا الجزاء وحده فان مضمون الشرطية
ايقاع الحكم على تقدير وقوع الشرط لا مطلقا واذا كان داخلا على العلة يمنعها
من اتصالها بمحلها وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد علة فان تأثير التصرف
الشرعي بثلثة امور الاهلية والمحلية واتصال التصرف بالمحل ثم كما ان بانعدام
الاهلية والمحلية لا ينعقد علة كالبيع من المجنون و بيع الحر فكذا بانعدام
الاتصال بالمحل فان قيل لما لم يتصل بالمحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال
لاجنبية انت طالق قلنا لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلال
التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق
بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى
واذا كان التعليق مانعا للعلية (فزمان) وجود (العلة) هو (زمان

٢ فالطلاق معلوم قبل دخول الدار وهنا بالاتفاق لكنهم اختلفوا في ان عدمه هو العدم الاصلي الذي كان وجود التعليق والاستمرار مضاف الى وجود الشرط كما هو مذهبنا وعند الشافعي عدمه ثابت بالتعليق مضاف الى عدم الشرط فعدم الحكم عند عدم الشرط حكم شرعي مستفاد من نص التعليق عنده وعدم اصلي غير ثابت بهذا النص وهو ساكت عنه فعدم جواز نكاح الامة عند الطول عدم اصلي ليس بمستفاد من نص قوله تعالى فمن لم يستطع انما يثبت جواز نكاحها عندنا بعموم نص (فانكحوا ما طاب لكم من النساء (فان قلت كيف يعمل بالعمومات وجمل ٤

وجود (الشرط) لان المانع حينئذ ينتفى (فجاز) اى اذا كان زمان العلة هوزمان الشرط جاز (التعليق) اى تعليق ما يصح تعليقه من التصرفات كالطلاق والعتاق ونحوذلك (بالملك) بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق اوكلما تزوجت امرأة فكذا وبان قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حراوقال ان اشتريت عبدا فكذا لأن وجود الملك انما يشترط لصحة هذه التصرفات عند وجود العلة لامطلقا فحين وجود الملك وهو الشرط وجدت العلة بزوال مانعها وقال (الشافعى) التعليق (يمنع الحكم) بمعنى انه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا فى الحال اذ لايؤثر التعليق فى قوله انت طالق بمنعه عن الوجود وانمايؤثر فى حكمه بمنعه عن الثبوت فظهر ان اثر التعليق فى منع الحكم لا العلية بمنزلة شرط الخيار فى البيع والاضافة الى الزمان فانه اذا قال انت طالق غدا ينعقد السبب ويتراخى الحكم الى الغد ونظيره التعليق الحسى فان تعليق القنديل لا يؤثر فى منع ثقله الذى هو سبب السقوط بل فى حكمه وهو السقوط (قلنا اللفظ انمايكون علة باعتبار مدلوله الذى هو النسبة التامة وقد منعه التعليق فلايتصور عليته بمجرد وجوده اللفظى واما شرط الخيار فانمادخل على الحكم لان البيع من قبيل الاثباتات فلايحتمل التعليق بالخطر لانه يؤدى الى القمار فكان القياس ان لايجوز البيع معه كما لايجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جوزه نظرا لمن لاخبرة له فكان ثابتا بالضرورة فيقدر بقدرها وهى تندفع بجعله داخلا على الحكم فقط اذ لودخل على السبب يكون داخلا على السبب والحكم جميعا ودخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل التعليق بالشرط لانهما من قبيل الاسقاطات والاصل ان يدخل التعليق على السبب كى لا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع عنه فيدخل عليه واما الاضافة الى الزمان فانهالثبوت الحكم بالايجاب فى وقته لالمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع واذا لم يكن مانعا للعلية (فزمانها) اى العلية (زمان التعليق فلم يجز) اى اذا كان زمانها زمان التعليق لم يجز (التعليق بالملك) لان وجود الملك عند وجود العلة شرط لصحة التصرف فلما وجدت العلة ولم يوجد الملك لم يصح التصرف (ومبناه) اى مبنى النزاع بيننا وبين الشافعية (ان المعلق) بالشرط (عندنا) هو (الايقاع) اى ايقاع الطلاق

٤ المطلق على المقيد بالشرط واجب قلت لا نسلم انه مطلق بل فان المطلق من قبيل الخاص لا معول فيه ولا تعيين ١٢ منه

والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق هو الايقاع فلا يتصور قبل وجود
الشرط المعلق به فلا ينعقد اللفظ علة (و) المعلق (عنده الوقوع) اى
وقوع الطلاق والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق هو الوقوع فلا مانع
من انعقاد اللفظ علة والحق لنا اما اولا فلان من حلف لا يعتق لا يحنث
بالتعليق قبل وجود الشرط اتفاقا فلو انعقد علة لوجب ان يحنث واما
ثانيا فلاجماع اهل العربية وغيرهم ان الجزاء وحده لا يفيد الحكم وانما الحكم
بين مجموع الشرط والجزاء وقول صاحب التلويح التحقيق فى الجملة
الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له
بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية
وان كان انشاء فانشائية (وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء
كلام واحد دال على ربط شئ لشئ وثبوته على تقدير ثبوته من غير
دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام
بمنزلة المبتدأ والخبر (ورد بان ماذهب اليه الميزانيون لا يخالف كلام اهل
العربية كيف وهم بصدد بيان مفهومات القضايا المستعملة فى العلوم
والعرف وقد صرح النحويون بان كلم المجازاة تدل على سببية الاول
ومسببية الثانى وفيه اشارة الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزاء
(وذكر مشية من لا يظهر مشيئته) نحو ان شاء الله تعالى وان شاء الملك
وان شاء الجن ونحو ذلك (ابطال) لحكم الكلام (عند ابى يوسف) فانه
قال ان الصيغة وان كانت صيغة الشرط لكن معناه رفع الحكم واعدامه
على خلاف سائر التعليقات فان التعليق بالشروط وان كان اعداما للحال
ولكن عرضية الوجود له ثابتة عند وجود الشرط ولا طريق للوقوف
على هذه المشيئة فيكون التعليق بها اعداما لحكم الكلام اصلا (و) ذكر
مشيئة من لا يظهر مشيئته (تعليق) لحكم الكلام (عند محمد) نظرا الى
صيغة الشرط (ويروى العكس ايضا) وثمرة الخلاف تظهر فى مواضع
منها انه اذا قدم المشيئة فقال ان شاء الله تعالى انت طالق فعند من قال
بالابطال لا يقع الطلاق لانه ابطال فيبطل الكلام سواء قدم او اخر
بحرف الفاء اوغيره وعند من قال بالتعليق يقع لانه للتعليق فاذا قدم الشرط
ولم يذكر حرف الجزاء لم يتعلق وبقى الطلاق من غير شرط ومنها
انه اذا قال ان حلفت بطلاقك فعبدى كذا ثم قال لها انت طالق

ان شاء الله فعند القائل بالابطال لايكون يمينا فلا يحنث وعند القائل بالتعليق يكون يمينا فيحنث (اقول ينبغي ان تظهر ايضا فيما اذا ذكرت مع الهبة والصدقة ونحو ذلك فان تعليقهما بشرط متعارف وغير متعارف يصح و يبطل الشرط فعند القائل بالتعليق ينبغي ان تصح هذه التصرفات وعند القائل بالابطال ينبغي ان لاتصح (واذا دخل الشرط على الشرط) بان يذكر اولا عاطف بينهما (يقدم) الشرط (المؤخر) ويكون الشرط المقدم مع الجزاء جزاء له جزاء سواء (تأخر الجزاء) عن الشرطين كما اذا قال ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فانت حر فشرط العتق وجود الكلام اولا حتى ان كلم ثم دخل عتق وان دخل اولا ثم كلم لم يعتق وذلك لانه تعذر جعلهما شرطا واحدا لعدم حرف العطف وتعذر جعل الثاني مع الجزاء جزاء الاول لعدم حرف الجزاء وتعذر فصل احدهما عن الآخر لان الشرط الاول يلغو ولايلغى كلام العاقل ما امكن وقد امكن بالتقديم والتأخير فان الشرط الثاني اذا قدر مقدما كان الشرط الاول مع جزائه جزاء للثاني مقدما عليه وفي مثله لايحتاج الى الفاء فصار كانه قال ان كلمت فلانا فان دخلت الدار فانت حر فكان الكلام شرط انعقاد اليمين والدخول شرط انحلاله فاذا وجد الكلام اولا انعقدت اليمين ثم بالدخول انحلت للحنث اما اذا وجد الدخول اولا فقد وجد شرط الحنث قبل انعقاد اليمين ولا يعتبر (او تقدم) الجزاء على الشرطين كما اذا قال انت حر ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فالتقدير ان كلمت فلانا فانت حر ان دخلت الدار فالثاني شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال على قياس ما سبق وتقديم الثاني اولى لانه غير متصل بالجزاء (واذا تخللهما) اى الشرطين (الجزاء) اى دخل الجزاء بين الشرطين (كان) الشرط (الاول) شرطا (للانعقاد) اى لانعقاد اليمين (و) كان الشرط (الثاني) شرطا (للانحلال) اى انحلال اليمين فاذا قال ان تزوجت امرأة فهي كذا ان كلمت فلانا فتزوج امرأة قبل الكلام واخرى بعده طلقت المتزوجة قبل الكلام لا التي بعده لان الشرط الثاني لحق اليمين وماكان كذلك لايكون شرطا للانعقاد والا لايكون ما فرضناه يمينا يمينا لانه الكلام التام المستقل المنعقد بالشرط فتعين ان يكون شرطا للانحلال والايكون لغوا فصار الكلام شرطا للحنث دون الانعقاد فصار غاية لليمين

فاذا كلم انحلت فالتى تزوجها بعد الكلام تزوجها بعد انحلال اليمين فلا تطلق والتى تزوجها قبل الكلام تزوجها قبله واليمين باقية فتطلق (واذا تعقب) الشرط (الجمل المتعاطفة) اى جاء بعدها نحو هذا حر وهذا طالق وعلى حج ان فعلت كذا (ينصرف) الشرط (اليها) جميعا لان حق الشرط التقدم كما هو المذهب المنصور فاذا تأخر الجزاء حكما كانت الجملة الاولى ناقصة من حيث تعلقها بالشرط والثانية معطوفة عليها فيكون فى حكمها فى النقصان وكذا الثالثة فظهر الفرق بينه و بين الاستثناء فان حقه التأخير (واذا تقدمها) اى الشرط الجمل المتعاطفة (يتعلقن) اى تلك الجمل (به) اى بالشرط للمشاركة المذكورة (واذا توسطت) المتعاطفة (بينهما) اى بين الشرطين نحو ان دخلت الدار فامرأته طالق وعبده حر وعليه الحج ان كلمت فلانا ولانية له (تضم) الجملة (الوسطى الى) الجملة (الاولى) فى التعليق بالشرط الاول لان الاصل تقديم الشرط على الجزاء كما سبق فكان تعلق الجزاء المتوسط بالشرط الاول اولى بخلاف الجزاء الثالث لان فيه ضرورة وهو صيانة الشرط الاخير عن الالغاء (لا اذا قدم الاولى) اى اولى الجمل الواقعة جزاء (عليه) اى على الشرط يعنى اذا قال لامرأته طالق ان كلمت فلانا وعبده حر وعليه الحج ان دخلت الدار فاذا كلم طلقت لاغير والعتق والحج يجب بدخول الدار ولا يضم ههنا الجزاء المتوسط الى الجزاء المتقدم ولا يتعلق معه بالشرط المتقدم لانا اذا جعلناه مضموما الى الشرط الاول يحتاج الى التقديم والتأخير واضمار الفعل فيجعل كانه قال لامرأته انت طالق ان اكلم فلانا وعبده حر ان اكلم فلانا ولو جعل معلقا بالشرط الاخير بقى نظم الكلام واستغنى عن الاضمار فيكون اولى بخلاف الاولى فان هناك امكن ضمه الى الجزاء المتقدم من غير ادراج الزيادة وتغيير نظم الكلام (و) الرابع (بيان ضرورة) اى بيان يقع للضرورة فيكون اضافة الحكم الى السبب (وهو نوع توضيح بما لم يوضع له) اى للتوضيح (منه ما هو فى حكم المنطوق) للزومه عنه عرفا (كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث) فان بيان نصيب احد الشريكين بيان لنصيب الآخر بالضرورة (ومنه السكوت لدى الحاجة) الى البيان (بان يدل عليه) اى على كون السكوت بيانا (حال المتكلم) اى الذى من شانه التكلم فى الحادثة لا انه المتكلم بالفعل فان السكوت ينافيه (كسكوت الشارع عن تغيير ما يعاينه) من قول او فعل لم يسبقه تحريم فانه

يدل على جواز ذلك القول والفعل مثل ماشاهده عليه الصلوة والسلام من معاملات كان الناس يتعاملونها وما كل ومشارب كانوا يستديمون مباشرتها فاقرهم عليها ولم ينكرها فدل ان جميعها مباح اذلا يجوز من النبي عليه السلام ان يقر الناس على محظور (و) سكوت (الصحابة عن تقويم منفعة البدن في (ولد المغرور) وهو من يطأ امرأة معتمدا على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق (و) سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن (في زوجته) اى المغرور روى ان رجلا من بني عذرة تزوج جارية على ظن انها حرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رضي الله تعالى عنه فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدى الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة الولد فحل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لاتضمن بالاتلاف المجرد بدون العقد وشبهته بدلالة حالهم والموضوع موضع الحاجة لان المستحق جاء طالبا لحكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له كذا قال شمس الائمة رحمه الله تعالى (و) سكوت (البكر البالغة) فانه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال (و) سكوت (الناكل) فانه جعل بيانا لثبوت الحق عليه واقرارا به لحال في الناكل وهي انه امتنع عن اداء مالزمه وهو اليمين مع القدرة عليه فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لايظن بالمسلم الامتناع عما يلزم الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك بان تكون اليمين كاذبة ان حلف ولاتكون كاذبة الا ان يكون المدعى محقا في دعواه (و) سكوت (الشفيع) عن طلب الشفعة بعد علمه بالبيع فانه جعل بيانا للتسليم لحال في الشفيع وهي ان العادة تقتضي بان من لايرضى بمثل هذه التصرفات يظهر الرد على المتصرف وينازع معه فلما ترك المخاصمة مع القدرة عليها دل على القبول والتسليم (و) سكوت (المولى حين رأى تجارة عبده) فانه ايضا جعل بيانا للاذن لحال في المولى وهي ان العادة ايضا تقتضي ان من لايرضى بتصرف عبده حين يرى يظهر النهي ويرد عليه فلما ترك التعرض علم انه راض بما صنع (وتقرير هذا البحث على هذا الوجه احسن من تقرير القوم كما لايخفى على ارباب الفهم (ومنه ماثبت ضرورة اختصار الكلام نحو له على مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز بر) جعل العطف بيانا للمائة عندنا وعند الشافعية المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة لان العطف لم يوضع للبيان

بل المغايرة قلنا هو مقتضى القياس لكنا استحسناه بالعرف والاستدلال فان ارادة التفسير بالمعطوف وتمييزه عنه متعارفة فى نحو مائة وعشرة دراهم للايجاز حتى يستهجن ذكره فى العربية و يعد تكرارا وكذا مائة ودرهم وعطف كل غير عدد اذا كان مقدارا لانه يثبت فى الذمة فى عامة المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف له على مائة وثوب فضلا عن نحو وعبد وشاة فانه لم يثبت فى الذمة فيها ولان المعطوفين كشئ واحد كالمضافين ولذا لم يجز الفصل بينهما الا بالظرف فكما يعرف المضاف اليه مضافه يعرف المعطوف المعطوف عليه اذا صلح كما فى المقدار (و) الخامس (بيان تبديل وهو النسخ) ولا بد من الكلام فى تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ ففيه مباحث الاول فى تعريفه (وهو) لغة التبديل واصطلاحا (ان يدل على خلاف حكم شرعى دليل شرعى) يشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وتقريرا فخرج دلالة الدليل الشرعى على خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية وخرج بالكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب بلا دلالة دليل شرعى وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام اللهم الا ان تدرج الاحكام اللفظية كصحة التلاوة فى الصلوة وحرمتها على الجنب ونحوه وخرج دلالة عدم الاهلية كما بالموت والجنون على عدمه (متراخ) خرج به التخصيص والاستثناء ونحو ذلك لانه رفع مطلقا والنسخ رفع بالنظر الينا وهذا التعريف اولى من تعريف ابن الحاجب بالرفع ومن تعريف بعض الفقهاء بالبيان لان صدق كل منهما باعتبار دون آخر فانه بيان محض فى علم الله تعالى المتعلق بامد الحكم ورفع وتبديل فى علمنا باطلاقه الظاهر فى البقاء والمبحث الثانى فى جوازه (و) هو (جائز عقلا) اما اذا لم يعتبر مصالح العباد فان الله تعالى غنى عن العالمين فظاهر لانه يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد ولا يسئل عما يفعل واما اذا اعتبرت تفضلا على ما عليه الجمهور فلجواز اختلاف مصالح العباد باختلاف الاوقات وعلم الخبير القدير به وان كان غنيا عنا كاستعمال الادوية بحسب الامزجة والازمان ففى ذلك حكمة بالغة لا بداء كما فى الاحياء والاماتة (و) جائز (نقلا) لان الاستمتاع بالاخوات والجزء كان حلالا فى زمن آدم عليه الصلوة والسلام ثم نسخ فى سائر الشرائع ولان الختان كان جائزا فى شرع ابراهيم عليه السلام

ثم وجب فی شریعة موسی علیه الصلوة والسلام ولان الجمع بین الاختین کان جائزا فی شرع یعقوب علیه السلام ثم حرم فی سائر الشرایع (فان قیل کل منها رفع للاباحة الاصلیة (قلنا الاباحة فیها بالشریعة فان الناس لم یترکوا سدی فی زمان کیف وسکوت الانبیاء عند مشاهدتها تقریر منهم فکانت احکاما شرعیة (خلافا لغیر العیسویة من الیهود) فانهم انکروا الجواز ففرقة عقلا وفرقة نقلا اما الاول فلان النسخ اما لحکمة ظهرت فیکون بداء اولا لها فیکون عبثا وکلاهما علی الله محال (قلنا ان ارید بظهور الحکمة تجددها بتجدد الازمان اخترنا الاول ولا بداء وان ارید تجدد العلم بها اخترنا الثانی ولاعبث لثبوتها واما الثانی فلنقلهم عن موسی علیه الصلوة والسلام انه لانسخ لشریعته وعن التوریة تمسکوا بالسبت مادامت السموات والارض (قلنا لانسلم انه قوله وانه متواتر ولانسلم انه ثابت فی التوریة النازل علی موسی علیه السلام وثبوته فیما فی ایدیهم لایکون حجة لانه محرف ولذا اختلفت نسخها کیف ولوثبت ذلک لاحتجوا به علی النبی علیه السلام ولواحتجوا لاشتهر عادة وانتفاء اللازم یدل علی انتفاء الملزوم (و) هو (واقع) لما سبق فی الجواز نقلا (خلافا لابی مسلم) الاصفهانی (ولم یرد) بانکار وقوعه (ظاهره فانه لایصدر عن مسلم فکیف عن ابی مسلم) وذلک لان الظاهر منه امران الاول انکار اطلاق لفظ النسخ وهو مخالف للنص لقوله تعالی ماننسخ من آیة والثانی انکار ارتفاع الشرایع السابقة بشریعة محمد علیه الصلوة والسلام وهوایضا باطل بل مراده ان الشریعة المتقدمة موقتة الی ورود الشریعة المتأخرة اذثبت فی القرآن ان موسی وعیسی علیهما الصلوة والسلام بشرا بشرع محمد علیه السلام واوجبا الرجوع الیه عند ظهوره واذا کان الاول موقتا لایسمی الثانی ناسخا (قلنا لانسلم ان البشارة والایجاب یقتضیان توقیت احکامهما لاحتمال ان یکون الرجوع الیه لکونه مفسرا اومقررا اومبدلا للبعض دون البعض فمن این یلزم التوقیت بل هی مطلقة یفهم منها التأبید فتبدیلها یکون نسخا ولوسلم فلا التوجه الی البیت المقدس والوصیة للوالدین کان مطلقا فرفع وفی عبارة المتن من اللطف مالایخفی البحث الثالث فی محل النسخ (ومحله حکم) احتراز عن الاخبار عن الامور الماضیة اوالواقعة فی الحال اوالاستقبال مما یؤدی نسخه الی کذب اوجهل

بخلاف الاخبار عن حل الشئ اوحرمته مثل هذا حلال وذلك حرام (شرعي) خرج به الاحكام العقلية والحسية فانها لاتقبل النسخ (فرعي) خرج به الاحكام الاصلية المتعلقة بالعقائد (لم يلحقه) اى ذلك الحكم (توقيت) اى تعيين من الوقت (ولاتأبيد) اى دوام الحكم ما دامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تأبيدا لاتوقيتا (قيداً حكم) صفة توقيت وتأبيد (نصاً) نحو الصوم واجب مستمر ابدا فان نسخه لايجوز اتفاقا (واختلف في غيره) وهو امران الاول ان لايكون التوقيت والتأبيد قيدين للحكم بل للفعل المحكوم به نحو صوموا ابدا او الى كذا فان الفعل يعمل بمادته والوجوب انما يستفاد من الهيئة فيكون العبد متوجها الى الفعل باعتبار مادته ضرورة فالجمهور منا ومن الشافعية على جواز نسخه خلافا للجصاص وعلم الهدى والقاضي ابي زيد والسيخين ومن تبعهما (الثاني ان يكون التوقيت والتأبيد قيدين للحكم ظاهرا لانصا نحو الصوم يجب ابدا فان الفعل اصل في العمل والمختار في التنازع اعمال الثاني فيكون ابدا قيدا ليجب ويحتمل ان يكون ظرفا للصوم فان نسخه يجوز عند الجمهور ويحمل على خلاف الظاهر من اعمال الابعد لاعندهم للجمهور ان ابدية الفعل المكلف به لاينافي عدم ابدية التكليف به لجواز اختلاف زمانهما كما ان تقيده بزمان يجامع عدم تقيد التكليف به نحو صم غدا فمات قبله اونسخ اليوم وللمتأخرين ان ورود النسخ على الصوم الدائم والموقت يجعله غيردائم وغيرموقت بذلك الوقت لانه ينافيهما وعلى وجوبه يستلزمه لانه اذا لم يجب جاز تركه فلم يدم فبين دوام الصوم ونسخ وجوبه منافاة لمنافاة نقيض كل لازم للملزوم فيكون مبطلا لنصوصية التأبيد كما في تأبيد الوجوب بعينه ﴿المبحث الرابع في شرط النسخ وشرطه التمكن من الاعتقاد لاالفعل﴾ اعلم ان شرطه عندنا هو التمكن من عقد القلب فانه كاف وعند المعتزلة والصيرفي من الشافعي والجصاص وابي زيد منا التمكن من الفعل ايضا وهو ان يمضي بعد وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل من وقته المقدر له شرعا ولايكفي مايسع جزأ منه فكل من النسخ قبل دخول وقته او بعده وقبل مضي ذلك القدر محل النزاع وبناؤه على ان الاصل عندنا عمل القلب والنسخ بيان انتهاء مدته انكشافه مقصودا تارة كما في ازال التشابه وكونه اقوى المقصودين اخرى لتوقف

كون العمل قربة عليه بدون العكس وعدم احتمال السقوط دونه وعندهم عمل البدن لانه المقصود بكل تكليف نصا والنسخ لبيان انتهاء مدته فلونسخ قبله كان بداء (لنا خبر المعراج حيث نسخ الزائد على الخمس من الخمسين قبل التمكن من الفعل لامن عقد النبي عليه الصلوة والسلام وهو الاصل وعقد جميع المكلفين ليس بشرط وهم لاينكرون المعراج بمعنى الاسراء الى المسجد الاقصى لثبوته بالكتاب بل بمعنى الصعود الى السماء والحديث مشهور يتلقى بالقبول لايمكن انكاره كالمواتر فيكون حجة عليهم المبحث الخامس في الناسخ (ويجري النسخ بين الكتاب والسنة مطلقا) يعني يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة والسنة بالكتاب فيكون اربعة اقسام الاول كنسخ الوصية للوالدين بآية المواريث والثاني نحو قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الافزوروها ﴿ولاخلاف في صحة هذين القسمين (وخالف الشافعي في المختلفين) اى نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب واستدل على الاول بوجوه (الاول انه مطعنة للطاعنين فانه يقول خالف مايزعم انه كلام ربه (والثاني انه تعالى قال ماننسخ من آية اوننسها نأت بخير منها اومثلها ﴿ والسنة دونه وليست من لدنه تعالى (والثالث انه عليه السلام قال تكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روى لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى الحديث وهو دليل على رده عند المخالفة (والرابع انه قال (قل مايكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي) فلونسخ لبدل (والجواب عن الاول ان طعن الطاعن لاعبرة به كيف وانه نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد ايضا فان المصدق يتيقن ان الكل من عند الله والمكذب يطعن في الكل عن جهله (وعن الثاني ان المراد والله اعلم خيرية الحكم ومثليته في حق المكلف حكمة اوثوابا كسورة الاخلاص تعدل ثلث القرآن ولاشك ان السنة ايضا من لدنه لانه لاينطق الابالوحي سيما اذالم ينبه على الخطاء (وعن الثالث ان ذلك الحديث غيرصحيح لانه مخالف للنص الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا ولوسلم فالمراد به حديث لايقع بصحته بدليل سياق الحديث حيث لم يقل فاذا سمعتم مني فالمراد فاعرضوا ذلك الحديث الذي لاتعلم صحته على كتاب الله تعالى فان خالفه فردوه لانه ان لم يعلم تاريخه يحمل على المقارنة فيرد لعدم قوته على المعارضة وان علم فان تقدم على الكتاب فقد نسخ به فوجب رده وان تأخر عنه وجب ايضا رده لانه لايصلح لان ينسخ به الكتاب (وعن الرابع ان المراد بالتبديل وضع

المستفاد منه فيجوز افتراقهما نسخا كسائر المتباينة (وثانيا وقوعه فالتلاوة فقط كآري عمر رضي الله تعالى عنه انه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله و يراد بهما عرفا المحصن والمحصنة لان الشيخوخة تستلزم الدخول بالنكاح عادة والحكم فقط كنسخ ايذاء الزواني باللسان وامساكهن في البيوت والاعتداد بالحول ووصية الوالدين ونحو ذلك (اووصف الحكم كالاجزاء وحرمة ترك الواجب في زيادة الشرط والجزاء) اعلم ان العلماء اتفقوا على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم اوالزكوة بعد وجوب الصلوة لاتكون نسخا لحكم المزيد عليه لانها زيادة الحكم في الشرع بلا تغيير للاول وكذا ان لم تكن الزيادة متأخرة بقدر عقد القلب كزيادة رد الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد (واختلفوا في غير هذين القسمين وهو زيادة الشرط وزيادة الجزاء اما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل واجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة حكم شرعي مدلول للامر كما سبق في مباحث الامر واما زيادة الجزاء فانما تكون بثلثة امور الاول بالتخيير في اثنين بعدما كان الواجب واحدا فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد (والثاني بالتخيير في ثلثة بعد ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين (والثالث بايجاب شيء زائد فالزيادة ههنا ترفع اجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة وهو حكم شرعي كما عرفت فاندفع ماذكر في التلويح ان معنى الاجزاء امتثال الامر اوالخروج عن العهدة ودفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولوسلم فالامتثال بفعل اصل لم يرتفع وماارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي قال (الشافعي) زيادة الشرط والجزاء ليست بنسخ بل هي (بيان محض لان الزيادة) على الاصل ضم و (تقرير) للاصل (والنسخ) رفع و (تبديل له) فكيف يتحدان فهي في حقوق الله تعالى كزيادة عبادة مستقلة وفي حقوق العباد كمن ادعى الفا وخمس مائة فشهد شاهد بالف وآخر به وبخمس مائة (قلنا لانسلم ان الزيادة على الاصل تقرير له فانها تفيد رفع الاجزاء ورفع حرمة الترك (ورفع الاجزاء) في بعض الصور (و) رفع (حرمة الترك) في بعض آخر (لايكون تقريرا) الاصل بل تبديلا له فاذا كانت الزيادة نسخا عندنا (فلا يزاد بخبر الواحد والقياس) المفيدين للظن

قوله فلا يزاد بخبر الواحد الخ فان قيل فرضية النية في العبادة كالصوم والصلوة بقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وانه من الاحاد فلزم الزيادة على النص بخبر الواحد قلنا هذا ثابت في التحقيق بالكتاب وهو قوله تعالى مخلصين له الدين فانه جعل الاخلاص وهو النية حالا للعابدين والاحوال شروط والزيادة بالكتاب على الكتاب جائزة فعلم ان الاية مخصوصة بالعبادة وردت فيها ونحن نقول بموجبه وهو اشتراط النية في الوضوء اذا اريد به القربة لامطلقا فينبغي ان لايجب النية في الوضوء الا اذا كان اريد به القربة لانه عبادة ح يعني ان الوضوء ليس بعبادة اذ العبادة فعل يأتي به المرء تعظيما لله تعالى تذللا وخضوعا والطهارة للاهلية للعبادة اي للصلوة فاندفع به ان النية٨

(على المتواتر) المفيد للعلم (والمشهور) المفيد لطمانينة الظن (خلافا له) اى للشافعى فانها لما كانت عنده بيانا محضا جازت بهما كما ذهب اليه فى تخصيص العام (فلا يزاد التغريب على الجلد والنية) بقوله عليه الصلوة والسلام * انما الاعمال بالنيات * كما ذهب اليه الشافعى (و) لا (الترتيب) بقوله عليه الصلوة والسلام * ابدأوا بما بدأ الله تعالى به * وبقوله عليه الصلوة والسلام لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه كما ذهب اليه ايضا (و) لا (الولاء) اى الموالاة فى غسل اعضاء الوضوء كما ذهب اليه مالك بما روى انه عليه الصلوة والسلام كان يوالى فى وضوئه او بقوله عليه الصلوة والسلام هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلوة الا به (على آية الوضوء) متعلق بلا يزاد وهى قوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا * فان كلا من الغسل والمسح لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الاسالة والاصابة والنص باطلاقه يقتضى الجواز على اى وجه كان فزيادة الامور المذكورة عليها رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد ونوقض باشتراط النية فى التيمم مع ان النص ساكت عنه (واجيب بان النية انما ثبت بالنص لا غير لان التيمم ينبئ عنها اذ هو القصد لغة والنية هى القصد فاعترض بانه انما يستقيم لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد وليس كذلك بل هى عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلوة وهذا اخص منه فالعام لا دلالة له على الخاص فكيف يستفاد ذلك منه (اقول الجواب ان الاصل فى الشروط المأمور بها ان يلاحظ فيها جهة الشرطية فيكتفى بمجرد وجودها بلا اشتراط النية فيها والقصد فى ايجادها وقد يلاحظ فيها جهة كونها مأمورا بها اذا دلت عليها قرينة فيشترط فيها النية والوضوء من قبيل الاول فانه لما كان شرطا للصلوة ولم تدل قرينة على تلك الجهة لم يشترط فيه النية والتيمم من الثانى فانه وان كان شرطا ايضا لكن لما وقع التيمم جزأ للشرط فى قوله تعالى * وان كنتم مرضى الى قوله فتيمموا صعيدا طيبا * علم انه ليس من الشروط التى لا يعتبر فيها القصد فترجح جانب كونه مأمورا به بالضرورة فاشترط النية بهذه القرينة ضرورة وهذا معنى قول صاحب الهداية وهو ينبئ عن القصد فليتأمل فانه دقيق وبالقبول حقيق (ولا يزاد (الطهارة) عن الحدث على وجه يكون فرضا كما قال الشافعى بقوله عليه الصلوة والسلام

شرط فى كل مأمور به لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين والوضوء مأمور به فتكون النية شرطا فيه بالكتاب وبالخبر المؤيد به يعنى انما الاعمال بالنيات
منه

فان قيل قوله فاغسلوا وجوهكم اخرج مخرج جزاء الشرط تقديره فاغسلوا وجوهكم للقيام الى الصلوة الا يرى ان قوله فتحرير رقبة مؤمنة اشتراط النية عند التحرير فى كفارة القتل الخطاء ولم يكن زيادة على النص قلنا نعم كذلك لكن اشتراط النية فى جزء الشرط اذا لم يكن شرطا لمشروط آخر كما فى التحرير بخلاف الوضوء لان الشرط يراعى وجوده لا وجوده قصدا واعترض قوله فاغسلوا وجوهكم امر بالوضوء لاجل الصلوة لا مطلقا لانه على وزان قوله جاء الشتاء فتأهب اى فتأهب لاجل الشتاء والوضوء لاجل الصلوة لا لاجل التبرد والتعلم وغيره لم يكن النص

الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام (على آية الطواف) وهى قوله تعالى ﴿ وليطوفوا بالبيت العتيق ﴾ فان الطواف خاص وضع لمعنى معلوم وهو الدوران وهو باطلاقه يقتضى جوازه من المحدث والطاهر فاشتراط الطهارة بما ذكر رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد وهو نسخ فلا يجوز به (واعترض بان النص مجمل لان نفس الطواف غير مراد اجماعا فانه قدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتدأ من غيره لا يعتد به حتى ينتهى الى الحجر وكذا يلزم اعادة الجنب والعريان والطواف منكوسا واذا ثبت انه مجمل جاز ان يلحق خبر الطهارة بيانا له (والجواب انا لا نسلم انه مجمل واما ثبوت العدد وتعيين المبتدأ فباخبار مشهورة يجوز بها الزيادة على الكتاب ووجوب الاعادة ليس لعدم الجواز بل لتمكن النقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلوة المؤداة بالكراهة ولهذا يجبر بالدم بلا اعادة انجبار نقصان الصلوة بالسجدة ولو سلم ففى حق العدد وابتداء الفعل لا مطلقا اما الاول فلان باب التفعل للمبالغة وذلك يحتمل العدد والاسراع فالتحق خبر الاشواط السبعة بيانا له لانه استفيد من الامر لانه لا يدل على التكرار ونظيره قوله تعالى ﴿ وان كنتم جنبا فاطهروا ﴾ فانه مجمل من حيث احتمال المبالغة الكمية والكيفية لكن المراد ههنا الكيفية اجماعا فالاجماع يبين الاجمال (واما الثانى فلانه لا بد لتحقق الحركة وتعينها الواجب شرعا مما منه فالمراد حركة اعتبر تعيين مبدأها شرعا وهو غير معلوم فالتحق خبر الابتداء بيانا له فليتأمل (و) لا (الفاتحة و) لا (التعديل) اى تعديل اركان الصلوة (على الصلوة) كما ذهب الى الاول الشافعى بقوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب والى الثانى الشافعى وابو يوسف بقوله عليه الصلوة والسلام لاعرابى اخف فى صلاته قم فصل فانك لم تصل (فرضا) حال من كل ما ذكر من النية الى التعديل ولم يقل على آية الصلاة لانها مجمل (بخبر الواحد) متعلق بلا يزاد فيكون راجعا الى الكل (و) لا (الايمان على الرقبة) فى كفارة اليمين (بالقياس) على كفارة القتل ثم لما ورد علينا بانكم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم يثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم لان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعى والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظنى فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما امكن ان يزاد به وهو الوجوب اجاب عنه بقوله (واما وجوب الفاتحة والتعديل

٣ معترضا له فلم يجز الصلوة به فلزم اشتراط النية اجيب معنى الآية ايجاب وضوء يقع وسيلة الى الصلوة او ايجاب وضوء على وجوبه بارادة الصلوة لا ايجاب وضوء مقرون بالنية ان يفهم من النظر ايجاب تأهب يقع وسيلة الى دفع مضار الشتاء او ايجاب تأهب علة وجوبه الشتاء لا ايجاب تأهب مقرون بالنية منه

فان قلت الامر يقتضى انتفاء الكراهة لانه استعباد ولا كراهة فى عبادة العبد ربه وهى لا تتفق الا بالطهارة وكانت من مقتضيات الكتاب قلت المحكى عن ابى بكر الرازى انه يقول الامر يتناول المكروه وشمس الائمة وان كان لا يقول به لكن كراهة طواف الجنب والمحدث وصف فى الطائف لا المعنى فى الطواف الذى هو تعظيم بيت الله تعالى منه

٤ فان قلت فقد شرطتم الطواف بسبعة اشواط ؟

فلیس بالزیادة) التی یلزم منها النسخ لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعدیل حتی یلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنی انه تأثم تارکهما عمدا ولا یلزم منه النسخ وهذا لایتصور فی الوضوء حتی تکون النیة والترتیب واجبین فیه بهذا المعنی اذلا یمکن جعله بمعنی اثم المتوضیء لترکه لانه مما یسقط کله بلا اثم لسقوط الغیر الذی به وجب وهو الصلوة ولا بمعنی اثم المصلی لترکه مع جواز صلاته والا لساوی واجب الصلوة وا قتضی سهوه جابرا وان ارید معنی الاساءة فذا بالسنیة کما جاء الوعید علی النقص عن الثلث وهذا سر ان ابا حنیفة رحمه الله تعالی لم یجعل فی الوضوء واجبا

الرکن الثانی فیما یختص بالسنة

(لما فرغ من المباحث المشترکة بین الکتاب والسنة شرع فی المباحث المختصة بالسنة (وهی) ای السنة (ما صدر عن النبی علیه السلام من قول و یختص) ای قول المنسوب الی النبی علیه السلام (بالحدیث) فانه اذا اطلق لایفهم منه الا السنة القولیة (او فعل) عطف علی قول وهو ظاهر (او تقریر) وهو ان یری فعلا او قولا صدر من امته فلم ینکر علیه وسکت وهو تقریر منه له علیه ولما کان صدور السنة عنه علیه السلام بطریق الوحی احتیج الی بیانه اولا فقیل (الوحی) فی حقه علیه الصلوة والسلام (نوعان) الاول (ظاهر) وهو علی ثلثة اقسام (الاول ما اشار الیه بقوله (سمع) النبی علیه الصلوة والسلام (من ملک تیقنه) ای یعلم ذلک الملک یقینا (مبلغا) من جناب الحق تعالی وتقدس وهو ما انزل علیه علیه الصلوة والسلام (بلسان الروح الامین جبرائیل علیه السلام کالقرآن) والثانی ما اشار الیه بقوله (او وضح له) ای الرسول (باشارته) ای باشارة الملک بلا کلام منه کما قال علیه الصلوة والسلام ان روح القدس نفث فی روعی فقال ان نفسا لن تموت حتی تستکمل رزقها والی الثالث بقوله (اولاح لقلبه یقینا بالهام الله تعالی) قیل هو المراد بقوله تعالی ﴿ان یکلمه الله الا وحیا﴾ ای الهاما بان اراه الله تعالی بنوره کما قال الله تعالی ﴿لتحکم بین الناس بما اراک الله﴾ والکل من الاقسام الثلثة (منه) ای من النبی علیه الصلوة والسلام (حجة علی الکل) من امته یجب علیه اتباعه (بخلاف الهام الاولیاء) فانه لایکون حجة علی غیره (و) النوع الثانی (باطن وهو ما لاینال بالاجتهاد) والتأمل فی حکم النص (ومنعه بعضهم) مطلقا کالاشاعرة واکثر المعتزلة لانه لاینطق الا عن الوحی بالنص والمفهوم

---

٢ ولیس هذه الا الزیادة علی النص قلت بل بیان لان المبالغة فی الطواف فی قوله تعالی ولیطوفوا مجمل فالحق الخبر بیانا له منه

اونقول هذه الزیادة لیست علی وجه الفرضیة بمعنی دفع الاجزاء بترک الزیادة علی جهة الوجوب فیتمکن النقصان بترکها کزیادة التعدیل علی الصلوة منه

وکذلک قوله تعالی وامسحوا برؤسکم یوجب مسح بعض الرأس لاجل الباء وهو مطلق یتأدی بادنی ما یطلق علیه اسم البعض وقد قید تموه عقدا را لناصیة بالحدیث فهو زیادة علی النص والجواب هو بان الکتاب فی المسح لیس بمطلق لان حکم المطلق ان یکون الآتی بای فرد کان آتیا بالمأمور به کما فی قوله تعالی فاقرؤا ما تیسر من القرآن فان الآتی ببعض آی ٣

من الوحي ما القى الله تعالى اليه بلسان الملك اوغيره ولان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز الا عند العجز عن دليل لايحتمله ولاعجز بالنظر الى النبي عليه الصلوة والسلام لوجود الوحي القاطع ولانه لوجازله الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازمه لعدم القطع بمطابقة الواقع واللازم باطل بالاجماع (والجواب عن الاول ان معنى النص ما يصدر نطقه بالقرآن لاعن الهوى وماالقرآن الاوحي يوحيه الله تعالى اليه سلمنا ³ ولو لغيره لكنه اذاكان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضاوحيالانطقاعن الهوى (وفيه بحث لان حكمه بالاجتهاد حينئذ لا يكون وحيا بل ثابتا بما جاز بالوحي فالصواب الاقتصار على المنع (وعن الثاني ان اجتهاده لا يحتمله القرار على الخطاء فتقريره على مجتهد قاطع للاحتمال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد (وعن الثالث ان المخالفة انما تجوز لو جاز القرار على الخطاء فلما لم يجز لم تجز (ويجوزه آخرون) مطلقاكمالك والشافعي وعامة اهل الحديث وهو مذهب ابي يوسف من اصحابنا واستدلوا بوجوه (الاول ان الاجتهاد واجب عليه عليه السلام لدخوله في عموم فاعتبروا (والثاني وقوعه من غيره من الانبياء كداود وسليمان عليهما السلام حيث روى ان غنم قوم افسدت زرع جماعة فتخاصموا عند داود عليه السلام ٩ فحكم بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غيرهذا ارفق بالفريقين فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشاء يقومون عليه حتى تعود كهيئة يوم افسدت ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء ماقضيت وامضى الحكم بذلك فاذا وقع من غيره يقع منه ايضا اذ لاقائل بالفصل (الثالث انه عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد (الرابع انه شاور اصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه وتخمين الرأى اذ لو كانت لتطييب قلوبهم ولم يفعل برأيهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فلاشك ان رأيه اقوى فاذا جازله العمل برأيهم عند عدم النص فبرأيه اولى لانه اقوى (قلنا هذه الوجوه انما تدل على الجواز في الجملة ونحن نقول به كماسيأتي تحقيقه لامطلقا والنزاع فيه (والمختار) عندنا (انه عليه السلام ينتظر الاول) يعني ينتظر الوحي

³ كان من القرآن كثلث القرآن اوربعه اونصفه يكون الكل فرضا مأمورا به بخلاف المسح فانه لومسح على نصف الرأس اوثلثيه لايكون الكل فرضا بل الزائد على الربع مستحب فيثبت ان الكتاب مجمل لامطلق والحديث بيينه منه

يعني يلزم المساواة بين تبع الاصل وتبع التبع مع ثبوت التفاوت بين اصليهما وهي خلاف موضوع الشرع منه

اختار لفظ السنة دون الخبر لانه شامل بقول الرسول عليه السلام وفعله وفيه ان الفعل غيرمراد هنا لان الفعل لا يوصف بكونه امرا اونهيا اوخاصا اوعاما مع انه مباحث مشتركة بين الكتاب والسنة منه

٩ روى ان غنم قوم وقعت ليلا في زرع قوم فافسدت فتخاصموا عند داود عليه السلام ٦

الظاهر قدر ما يرجو نزوله (ثم) اى بعد ما مضى مدة الانتظار وهى قدر ما يرجو نزوله وخاف الفوت فى الحادثة (يعمل بالثانى) يعنى الاجتهاد لان الاول اصل فى حقه عليه الصلوة والسلام (والثانى خلف ولا يصار الى الخلف الا بعد العجز عن الاصل كمن يرجو وجود الماء فعليه ان يطالبه ولا يعجل بالتيمم ما لم ينقطع رجاؤه عن الماء (والاول) يعنى الوحى الظاهر (اولى لاحتمال الثانى) يعنى الاجتهاد (الخطاء وان لم يقرر عليه) القائلون بجواز الاجتهاد له اختلفوا فى جواز خطائه فى اجتهاده (فمنهم من لم يجوز) لانا امرنا باتباعه فى الاحكام فلو جاز الخطاء عليه لكنا مأمورين بالاتباع فى الخطاء والامة معصومة عن الاتفاق على الخطاء لادلة الاجماع والمختار ان الخطاء يجوز لقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطاء فى الاذن لهم لكنه لا يحتمل القرار على الخطاء بل ينبه عليه فى الحال لما ذكرناه انه يؤدى الى امر الامة باتباع الخطاء فاندفع بهذا التقرير ما قيل هذا منقوض بوجوب اتباع العوام المجتهدين مع جواز تقررهم على الخطاء على انا لا نسلم انه يؤدى الى الامر باتباع الخطاء بل بايقاع العمل بالاجتهاد الذى هو صواب عملا كما هو مذهب المخطئة وصواب مطلقا كما هو مذهب المصوبة (فالاستمرار) اى استمرار الرسول على اجتهاده وعدم التنبيه على خطائه (دليل على الاصابة) فى اجتهاده (يقينا) فانه لو كان خطاء لنبه عليه فلما لم ينبه علم انه صواب (فلا تجوز مخالفته) اى مخالفة الامة اجتهاده (بخلاف اجتهاد غيره) فانه لما جاز خطاؤه جاز مخالفته

﴿ فصل فيما يتعلق بالقول الصادر عن النبى عليه الصلوة والسلام ﴾

اخبارا كان او انشاء (وفيه ابحاث) البحث (الاول فى كيفية اتصاله) اى القول (بالنبى عليه السلام وهو) اى اتصاله به بوجوه ثلثة لانه اما ؟ (كامل ان كانت الرواة) لذلك القول (فى كل قرن) من القرون المعتبرة وهى القرن الاول والثانى والثالث (قوما لا يجوز العقل تواطئهم) اى توافقهم (على الكذب عادة) وان جوزه نظرا الى الامكان الذاتى وعدم تجويزه ذلك ليس لاشتراط علم كل واحد ولا لعدم احصاء عدد المتواترين ولا لعدالتهم ولا لتباين اماكنهم لحصول العلم الضرورى وان كان البعض مقلدا او ظانا او مجازفا وعند انحصارهم وكفرهم كاخبار الكفرة عن موت ملكهم واجتماعهم كاخبار الحجاج عن واقعة صدتهم (ويسمى) هذا القسم الكامل الاتصال

٣ فحكم داود عليه السلام بالغنم اصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها ويدفع الحرث الى ارباب الشاه يقومون عليه حتى يعود كهيئة يوم افسدت ثم ترادون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك اما وجه حكم داود عليه السلام ان ضرر وقع بالغنم فسلمت الى المجنى عليه كما فى العبد الجانى واما وجه حكم سليمان انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملك المالك من الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل فى الحرث حتى يزول الضرر ٤

(المتواتر) لتتابع رواته واحدا بعد واحد (وهو) اى المتواتر (يفيد اليقين) فيكفر جاحده فى الشرعيات كنقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات والسجدات ومقادير الزكوة ونحو ذلك وقالت السمنية والبراهمة لايفيد الا الظن وهو انكار لمايقتضيه صريح العقل وقائله سفيه لا يعرف خلقته مما هو ودينه ودنياه وامه واباه كالسوفسطائية المنكرة للعيان (بالضرورة) لانه لايفتقر الى توسيط المقدمتين بالوجدان ولانه يحصل لمن لايتأتى منه النظر والاستدلال كالصبيان خلافا للكعبي وابى الحسين البصرى وامام الحرمين لهم اولا انه يحتاج الى توسيط المقدمتين نحو انه خبر جماعة كذا عن محسوس وكل ما هو كذلك فهو صادق وثانيا انه لوكان ضروريا لعلم ضرورته لان العلم بالعلم و بكيفيته لازم بين (والجواب عن الاول انا لا نسلم الاحتياج بل المعلوم به بالوجد ان عدمه وامكان التركيب لايستدعى الاحتياج كما فى قضايا قياساتها معها (وعن الثانى انا لانسلم ان العلم بكيفية العلم لازم بين اذ لا يلزم من الشعور بالشيء الشعور بصفته ولو سلم فلا نسلم ان لازم الضرورى ضرورى لاحتياجه الى توسيط الملزوم (و) اما (فيه) اى فى ذلك الاتصال (شبهة صورة ان كانت) الرواة (كذلك) اى قوما لايجوز العقل تواطئهم على الكذب (فى القرن الثانى) وهو زمان التابعين (و) القرن (الثالث) وهو زمان تبع التابعين (لا فى) القرن (الاول) بل يكون فيه خبر الواحد ولذا كان فيه شبهة عدم الاتصال صورة وان لم يكن معنى لتلقى العلماء اياه فى القرن الثانى والثالث بالقبول (ويسمى) هذا القسم الكامل معنى فقط (المشهور وهو) اى المشهور (يفيد طمانينة الظن) وهى زيادة توطين وتسكين يحصل للنفوس على ما ادركته وان كان المدرك يقينا فاطمينانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد مايشاهدها ۷ واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام ليطمئن قلبى وان كان ظنيا فاطمينانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل فى حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب الناشئ عن ملاحظة كونه آحاد الاصل بسبب الشهرة الحادثة فلا يكفر جاحده بل يضلل (و) اما فيه شبهة (صورة ومعنى ان لم تكن) الرواة (كذلك) اى قوما لايجوز العقل تواطئهم على الكذب فى القرنين الاخيرين (ويسمى) هذا القسم فى الاصطلاح

٤ والنقصان واما حكم المسئلة فى شريعتنا فعند ابى حنيفة لاضمان ان لم يكن معها سائق وقائد وعند الشافعى يجب الضمان ليلا لانهارا منه

۹ المتواتر والمشهور وخبر الواحد لان الخبر لا يخلو من ان تكون رواته فى كل عصر قوما لايتفق تواطئهم على الكذب او يصير كذلك بعد القرن الاول او لايصير بل رواية احاد فى الاعصار الاول متواتر والثانى مشهور والثالث خبر الواحد منه

۷ وشهادتهم وتصديقهم ولاعبرة للاشتهار فى القرون التى بعدها فان عامة اخبار الاحاد استهرت فى هذه القرون ولايسمى مشهورا منه

(خبرالواحد) وان رواه اكثر من واحد ما لم يتواتر اولم يشتهر (وهو) اى خبر الواحد (يوجب العمل وغلبة الظن بشرائط) معتبرة (فى الناقل والمنقول) وسيأتى بيانها (بالكتاب) وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون * وله توجيهان (الاول انه امر الطائفة المتفقهة بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل لان التخصيص المستفاد من لولا يتضمن الامر فلولا افادته العمل لم يكن الامر مفيدا والطائفة تتناول الواحد فى الاصح ولو سلم فلا يلزم حد التواتر بالاجماع (الثانى ان لعل للترجى وهو على الله تعالى محال فحمل على لازمة وهو الطلب الجازم فايجاب الحذر عن ترك العمل يستلزم وجوب العمل (والسنة) فانه عليه الصلوة والسلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وانه عليه الصلوة والسلام قبل خبر بريدة فى الهدية وخبر سلمان فى الصدقة ثم فى الهدية وخبر ام سلمة فى الهدايا وقول الرسل فى هدايا الملوك على ايديهم وغير ذلك (والاجماع) فاما الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين استدلوا وعملوا به فى وقايع لا تحصى وشاع ذلك ولم ينكر وذلك يوجب العلم العادى باتفاقهم كالقول الصريح وهذا استدلال بالاجماع المنقول بتواتر القدر المشترك لا باخبار الآحاد حتى يدور (والمنقول) فان الشهادة مع انها مظنة للتهمة بالانجذاب والتباغض وليست اخبارا عن معصوم ولا المخبر مشهورا بالثقة اذا اوجبت العمل حتى لو لم يقض بعد البينة العادلة كان فاسقا فالرواية اولى وكثرة الاحتياج الى الشهادة يعارضها عموم مصلحة الرواية وايضا عدالة الراوى ترجح جانب الصدق لكون الكذب محظور دينه وعقله و يفيد غلبة الظن فيوجب العمل كما فى القياس بل اولى اذ لا شبهة فى الاصل ههنا بل فى طريق الوصول وقيل لا يوجب العمل ايضا اعلم ان ظاهر قوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن * يدل على استلزام العمل للعلم فذهبت طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا (لانتفاء اللازم) وهو العلم فينتفى الملزوم (وهو العمل وقيل يوجب العلم ايضا لوجود الملزوم) وهو العمل قلنا لا نسلم استلزام العمل العلم القطعى كيف واتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للآيتين فى الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل فى الادراك جازما كان اوغير جازم والظن

قد يكون بمعنى الوهم فيجوز ان يكون في الآية بذلك المعنى البحث (الثاني في شرائط الراوي) التي اذا فقدت واحدة منها لاتقبل روايته (وهي اربعة) الشرط الاول (العقل الكامل وهو عقل البالغ) على ماسيأتي في بيان الاهلية ان شاء الله تعالى فلا يقبل خبر المعتوه والصبي اما المعتوه فظاهر واما الصبي فانه وان كان ضابطا كامل التمييز ربما لايجتنب الكذب لعلمه بانه لا اثم عليه (و) الشرط (الثاني الاسلام) وهو تحقق الايمان كما ان الايمان بتصديق الاسلام وهو نوعان الاول ظاهر بنشوه بين المسلمين وتبعية الابوين اوالدار والثاني كامل يثبت بالبيان واعلاه البيان تفصيلا بتصديق تفاصيل جميع ما اتى به النبي عليه السلام والاقرار به وادناه البيان اجمالا بتصديق جميع ما اتى به بلا تفصيل ولاعبرة للاول الا ان تظهر امارته كالصلوة بالجماعة للحديث ولذا قال محمد رحمة الله عليه في صغيرة بين مسلمين اذا لم تصف بعد الاستيصاف حين ادركت تبين من زوجها بل الثاني الا ان في اشتراط التفصيل حرجا ولذا اكتفى بعد الاستيصاف بنعم ولذا قال (وهو التصديق) بجميع ماجاء به النبي عليه السلام بالقلب (والاقرار باللسان ولو اجمالا) وانما اشترط الاسلام لا لان الكفر يقتضي الكذب لانه حرام في جميع الاديان بل لان الكافر ساع في هدم الدين تعصبا فيرد قوله في امور الدين (و) الشرط الثالث (الضبط وهو) مجموع معان اربعة الاول (حق السماع) اي سماع الكلام كما هو حقه بان لايفوت منه شيء (و) الثاني (فهم المعنى) للكلام على سبيل الكمال لامكان ان ينقله بالمعنى بخلاف القرآن فان فهم تمام معناه ليس بشرط اذ المعتبر في حقه نظمه المعجز المتعلق به احكام مخصوصة والمقصود في السنة معناها حتى لو بذل مجهوده في حفظ لفظ السنة كان حجة (و) الثالث (حفظ اللفظ) باستفراغ الوسع له (و) الرابع (المراقبة) اي الثبات على الحفظ الى حين الاداء فمن ازدرى نفسه ولم يرها اهلا للتبليغ فقصر في شيء منها ثم روى بتوفيق الله تعالى لا يقبل وانما اشترط الضبط لان طرف الاصابة لايترجح الا به فلا يظن بصدق الخبر دونه لاحتمال السهو وهو نوعان ظاهر و باطن (وظاهره ضبط معناه) اي الكلام (لغة وهو الشرط) ههنا ولهذا لم يكن خبر المغفل خلقة اومساهلة حجة وان وافق القياس (و باطنه ضبطه) اي ضبط معنى الكلام (فقها) اي من حيث تعلق الحكم الشرعي به

قال عليه السلام اذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان مه

(وهو الكامل) ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عن رواية من عرف به (و) الشرط الرابع (العدالة وهي استقامة الدين والسيرة) وحاصلها كيفية راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة وترك البدعة ليستدل بذلك على رجحان صدقه وهي قسمان قاصر يثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل المانعين عن المعاصي وكامل وليس له حد يدرك غايته والمعتبر ادنى كماله وهو مالايؤدي الى الحرج (وهو رجحان الدين والعقل على الهوى والشهوة) ولما كانت العدالة هيئة خفية نصب لها علامات هي اجتناب امور اربعة وان الم بمعصية لان في اعتبار اجتناب الكل سد باب العدالة الاول الكبائر والثاني الاصرار على الصغائر فقد قيل لاصغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار والثالث الصغائر الدالة على خسة النفس كسرقة لقمة والتطفيف بحبة والرابع المباح الدال على ذلك كاللعب بالحمام والاجتماع مع الارذال والاكل والبول على الطريق ونحو ذلك فان مرتكب هذه الاشياء لايجتنب الكذب غالبا فخبر الفاسق المستور وهو من لا يعلم صفته وحاله مردود البحث (الثالث في) بيان (حال الراوي وهو ان عرف بالرواية) وشهر بها (فان كان) ذلك المعروف بها (فقيها) كالخلفاء الراشدين والعبادلة وزيد ومعاذ وعايشة ونحوهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين (تقبل) الرواية منه (مطلقا) اي سواء وافق القياس اوخالفه وروي عن مالك ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله ٤ وانما الشبهة في نقله وفي القياس العلة محتملة في الاصل وعلى تقدير ثبوتها فيه يمكن ان يكون لخصوصية اثر او في الفرع مانع (والا) اي وان لم يكن فقيها كابي هريرة وانس رضي الله تعالى عنهما (فترد) روايته (ان لم يوافق) الحديث الذي رواه (قياسا) اصلا حتى ان وافق قياسا وخالف آخر تقبل ذلك لان النقل بالمعنى كان دايما فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن ان يذهب شيء من معانيه فتدخله سبهة زائدة يخلو منها القياس مثل حديث المصراة وهو ماروى ابوهريرة انه عليه الصلوة والسلام قال من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم)

٤ يعني ان الخبر يقين باصله لانه من حيث كونه قول الرسول لا يحتمل الخطأ وانما الشبهة في عارض النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله اي علته التي يبنى عليها الحكم فانها لا تحقق يقينا الا بنص او اجماع وهو امر عارض ولاشك ان المتيقن الاصل راجح على محتمله منه

الآية وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه الصلوة والسلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين (فان قيل رد هذا الحديث بناء على مخالفته للكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع فيه قلنا هذا ليس من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البائع انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان تكون ملكا للمشتري فثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح (وان لم يعرف) الراوي الا بحديث او حديثين (فان لم يظهر) حديثه (في السلف جاز العمل بها) ٩ اي بروايته (في القرون الثلثة) الاول لان الصدق والعدالة في ذلك الزمان غالب بشهادة الرسول عليه الصلوة والسلام (ان وافقته) اي روايته القياس ليضاف الحكم الى النص ولذا جوز ابو حنيفة الحكم بظاهر العدالة لانه في القرون الثلثة (لا بعدها) اي بعد تلك القرون فان الفسق لما شاع فيها لم يجز العمل بتلك الرواية (وان ظهر) حديثه (فيهم) اي في السلف (فان قبلوها) اي السلف روايته بان رووا عنه وشهدوا بصحة حديثه (اولم يطعنوا) في روايته تقبل تلك الرواية فان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان كما سبق ولا يتهم السلف بالتقصير (وكذا) يقبل حديثه (ان اختلفوا فيه) بان قبل البعض ورد البعض (مع نقل الثقات عنه) لا مطلقا بل (ان وافق) حديثه (قياسا) كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة قبل الدخول وتسمية المهر فقضى عليه عليه السلام لها مهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ورده علي رضي الله تعالى عنه وروى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فعملنا بها الموافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي ٣ لمخالفته القياس عنده (وان ردوا) اي السلف روايته (ردت) روايته كما روت فاطمة بنت قيس انه عليه الصلوة والسلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين البحث (الرابع) بيان (الانقطاع) اي انقطاع الحديث عن الرسول (وهو نوعان) الاول (ظاهر وهو الارسال) وهو لغة خلاف التقييد وفي اصطلاحنا ترك الواسطة

٩ وعندهما لا يجوز لانهما في القرن الرابع وهذا النزاع لاختلاف العهد منه

٣ وذلك لان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد اليها المعقود عليه سالما تستوجب عوضا بمقابلته كالو طلقها قبل الدخول بها منه

بين الراوى والمروى عنه وفى اصطلاح المحدثين ترك التابعى الواسطة بينه وبين الرسول وان ترك الراوى واسطة بين الراوى بين منـل ان يقول من لم يعاصر اباهريرة قال ابوهريرة سموه منقطعا وان ترك اكثر من واحدة سموه معضلا والكل يسمى مرسلا عندنا وهو اربعة اقسام الاول مرسل الصحابى والثانى مرسل القرن الثانى والثالث مرسل العدل فى كل عصر والرابع المرسل من وجه والمسند من آخر (ويقبل مرسل الصحابى بالاجماع) لانه محمول على السماع (و) يقبل مرسل (القرنين) اى الثانى والثالث عندنا اما اولا فلان الثقاة من التابعين ارسلوا وقبل منهم فكان اجماعا على قبوله حتى قال البعض رد المراسيل بدعة حدثت بعد المأتين واما ثانيا فلان المروى عنه لولم يكن عدلا لكان قطع الاسناد الموهم بسماعه عن عدل تدليسا واهل القرنين لايتهمون بذلك واما ثالثا فلان الكلام فى ارسال من اواسند الى غيره لايظن به الكذب فلان لايظن به كذبه على الرسول وفيه زيادة الوعيد اولى ولذا قلنا انه فوق المسند (خلافا للشافعى) رحمه الله تعالى وهو يقول اولا ان جهالة الصفة تمنع صحة الرواية فجهالة الذات اولى وثانيا انه لوقبل فى القرنين لقبل فى عصرنا اذلا تأثير للزمان وثالثا انه لوجاز لم تكن فى الاسناد فائدة فكان ذكره اجماعا على العبث وهو ممتنع عادة والجواب عن الاول ان الثقة لاتتهم بالغفلة عن صفات من سكت عن ذكره ولذا لوقال حدثنى الثقة صحت روايته وعن الثانى انا نلتزمه فى الثقة اولا نسلم الملازمة اما للشهادة بالعدالة فى القرنين اولجريان العادة بالارسال بلا رواية اصحاب الرواية بعدهما وعن الثالث انا نسلم الملازمة فمن فوائده معرفة مراتب النقلة للترجيح (واختلف المشايخ فيمن دونهما) اى قبول مراسيل من دون القرنين فقال بعضهم منهم الكرخى يقبل من كل عدل لبعض ماذكر من الادلة وقال بعضهم منهم ابن ابان لايقبل لانه زمان فشو الفسق وتغير عادة الارسال الا ان يروى الثقاة مرسله كما رووا مسنده كمراسيل محمد بن الحسن (والمرسل من وجه) والمسند من وجه آخر (يقبل) عند من يقبل المرسل واما من لم يقبلوه فقد اختلفوا فيه رده بعضهم لمنع الانقطاع الاتصال ترجيحا للجرح على التعديل ولان حقيقة الارسال تمنع القبول فشبهته تمنع ايضا احتياطا وقبله عامتهم لان المرسل ساكت عن حال

والمرسل من وجه هو ما ارسله محدث واسنده هو اوغيره منه

الراوى والمسند ناطق والساكت لايعارض الناطق ولهذا قال (فى الصحيح)
وذلك مثل لانكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة
وسفيان الثورى مرسلا (و) النوع الثانى (باطن وهو اما بنقصان

فى الناقل) لانتفاء الشرائط المذكورة فى البحث الثانى (واما بالمعارضة
للاقوى) اى بكونه معارضا لدليل اقوى منه (صريحا كحديث) اى
كمعارضة حديث (فاطمة بنت قيس) ان الرسول عليه الصلوة والسلام
لم يفرض لها نفقة ولاسكنى وقد طلقت ثلاثا (للكتاب) وهو قوله تعالى
(اسكنوهن من حيث سكنتم) الآية اما فى السكنى فظاهر واما فى النفقة فلان
قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود انفقوا عليهن من
وجدكم قيل القراءة الشاذة ٧ غير متواترة ولامفيدة للقطع فكيف يرد الحديث
بمعارضتها اقول القراءة الشاذة ٧ مالم تشتهر لايعمل بها فلما عمل بها علم انها
اشتهرت وقد سبق فى اول الكتاب ان القراءة المشهورة فى حكم الحديث
المشهور عندنا حتى يجوز الزيادة بها على الكتاب (و) كمعارضة (حديث القضاء
بشاهد ويمين للحديث المشهور) وهو قوله عليه الصلوة والسلام البينة على
المدعى واليمين على من انكر اما لان القسمة تنافى الشركة واما لان تعريف المبتدأ
بلام الاستغراق يوجب الحصر (او) تعارضا لاصر يحا بل (دلالة)وهو
فيما (اذا شذ) الحديث بين الصحابة (فى البلوى العام) اذ يستحيل عادة
ان يخفى عليهم ماثبت به حكم الحادثة المشهورة بينهم فاذا لم ينقلوا الحديث ٧
فى تلك الحادثة ولم يتمسكوا به دل على زيافته وانقطاعه وكونه معارضا
عاهو اقوى منه (او) اذا (اعرض عنه الاصحاب) فانهم الاصول فى نقل
الشريعة فاعراضهم عنه عند اختلافهم الى الرأيين دال انقطاعه
ووجود معارض اقوى منه ولايخفى على الفطن المنصف ان عبارة المتن
والشرح احسن من عبارة القوم ههنا البحث (الخامس فى الطعن) اعلم
ان الطعن اما من المروى عنه او من غيره وكل منهما سبعة اقسام اما الاول فلان
انكاره بالقول او بالفعل والاول اما بالنفى الجازم او المتردد او بالتأويل واما بالفعل
اما بالعمل بخلافه قبل الرواية او بعدها او مجهول التاريخ او بالامتناع
عن العمل بموجبه واما الثانى فلانه اما من الصحابة فيما لا يحتمل الخفاء
عليه او يحتمله واما من سائر ائمة الحديث فالطعن مبهم او مفسر بما لايصلح
جرحا او يصلح فاما مجتهدا فيه او متفقا عليه فاما ممن يوصف بالنصيحة

٧ وههنا ترجيح بعض محتملات الآية بالقرأة الشاذة وليس فيه رد الحديث بالقراءة الشاذة كما توهم على ان الاحتياط من باب القراءة اقوى فالقراءة الشاذ مرجحان على خبر الواحد منه

٧ مثل قوله عليه السلام ابتغوا من اموال اليتامى خيرا كيلا يأكلها الصدقة فقد اختلفوا فى زكوة الصبى ولم يرجعوا الى الحديث فدل انه غير ثابت او منسوخ منه

او بالعصبية والعداوة فشرع فى بيان الاقسام واحكامهما على التفصيل فقال (وهو) اى الطعن (اما من المروى عنه فنفيها) اى فى نفى المروى عنه الرواية عنه وانكاره لها صريحا (جرح) للحديث المروى لكذب احدهما قطعا لكن لعدم تعينه لا تسقط عدالتهما ٢ المتيقنة لان اليقين لا يزول بالشك كبينتين متعارضتين فتقبل رواية كل منهما فى غير ذلك الحديث (وتردده) اى تردد المروى عنه سواء نفى ولم يصر عليه اوقال لا ادرى (وتأويله للظاهر) يعنى اذا روى عنه حديث ظاهر فى معنى وقد اوله بحمله على غير ظاهره كتخصيص العام وتقييد المطلق (مختلف فيه) اما الاول فقال ابو يوسف رحمه الله تعالى تردده جرح واختاره الكرخى والشيخان وسائر المتأخرين (وقال محمد ومالك والشافعى ومن تبعهم ليس بجرح ولا حد روايتان ماله ما روى سليمان عن الزهرى عن عروة عن عائشة انه عليه السلام قال ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل الحديث وقد تردد فيه الزهرى واما الثانى فذهب الكرخى واكثر مشايخنا والشافعى الى انه لا عبرة بتأويله والمعتبر ظهوره حتى قال الشافعى كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرته لحججته وقيل يحمل على تأويله لان الظاهر انه لم يحمله الا لقرينة معاينة فيصلح للترجيح (ولغيره) اى تأويله لغير الظاهر كتعيين بعض معانى المجمل ونحوه مما ليس ظاهرا فى بعض المحتملات (رد للباقى) من المحتملات لما مر ان الظاهر انه لم يحمله عليه الا لقرينة معاينة (وعمله) اى المروى عنه (بعدها) اى بعد الرواية عنه (بخلافها يقينا) بان كان الحديث نصا فى معناه غير محتمل لما عمل (جرح) للمروى لانه محمول على وقوفه على منسوخيته اوعدم ثبوته اذ لو كان خلافه باطلا لسقطت روايته ايضا (لا) عمله (قبلها) فان عمله بخلاف ماروى قبل روايته يحمل على ترك ذلك العمل بالوقوف على الحديث احسانا للظن به (ولا) عمله حال كونه (مجهول التاريخ) اى لم يعلم انه قبل الرواية او بعدها فانه لا يكون ايضا جرحا لان حجية الحديث لا يسقط بالشبهة (والامتناع عن العمل) بالحديث (كالعمل بخلافه) وقد مر حكمه (و) الطعن (اما من غيره) اى غير المروى عنه (فان كان) ذلك الغير الطاعن (صحابيا لا يحتمل الخفاء عليه فجرح) اذ لو صح لما خفى عليه عادة فيحمل على السياسة اوعدم الوجوب او الانتساخ مثاله قوله عليه السلام

٢ بان خالف بغفلة المبالاة والتهاون بالحديث او لغفلة اونسيان فقد سقطت عدالته لانه لم يكن عدلا ١٢ منه

البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اى حكم زناء غير المحصن بغير المحصن وقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة فالخلفاء الراشدون لم يعملوا بهما وهم الائمة والحدود مفوضة اليهم حتى حلف عمر رضي الله تعالى عنه حين لحق من نفاه بالروم مرتدا ان لاينفى ابدا وقال رضي الله تعالى عنه كفى بالنفى فتنة فعلم ان النفى من عمر ۸ كان سياسة لاعملا بالحديث فلاينا فيه القول بالنسخ ولما امتنع عمر رضي الله تعالى عنه عن قسمة سواد العراق بين الغانمين حين فتحه عنوة علم ان قسمة حنين لم تكن حتما فيتخير الامام فى الاراضى بين الخراج والقسمة (وان احتمل) الخفاء (فلا) اى فلا يكون جرحا لان النادر يحتمل الخفاء كحديث زيد بن خالد الجهنى فى الوضوء بالقهقهة لانها نادرة لاسيما بين الصحابة وان لم يعمل به ابو موسى الاشعرى (وان كان) الطاعن (من ائمة الحديث فمجمله) اى مجمل الطعن ومبهمه نحو ان الحديث غير ثابت اومجروح اومتروك اوراو به غير عدل (لايقبل) لان الظاهر العدالة بين المسلمين للعقل والدين لاسيما فى القرون الثلثة ولان قبوله يبطل السنن ولانه لايقبل فى الشهادة وهي اضعف فقهها اولى (ومفسره بما اتفق على كونه جرحا شرعا والطاعن ناصح) لا متعصب (جرح والا فلا) فلو فسر بغير المتفق على كونه جرحا شرعا بل يجتهد فيه ولايكون جرحا كالطعن بالاستكثار من فروع الفقه فى حق ابى يوسف رحمه الله تعالى لان كثرة الاجتهاد دليل قوة الذهن والضبط ولو كان الطاعن منهما بالعصبية كطعن الملحدين فى اهل السنة لايسمع البحث (السادس فى محل الخبر) اى الحادثة التى ورد فيها الخبر سواء كان خبرا عن النبي عليه الصلوة والسلام اولم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل فى الفروع والاعمال اذالاعتقاديات لاتثبت باخبار الآحاد لابتنائهما على اليقين (وهو) اى محل الخبر (اما حقوق الله تعالى) اعلم ان محل الخبر اما حقوق الله تعالى اوحقوق العباد والاول اما عبادات اوعقوبات والثانى اما فيه الزام محض اولا الزام فيه اصلا اوفيه الزام من وجه دون وجه فشرع فى بيان الاقسام الخمسة واحكامها فقال (فالعبادات) سواء كانت خالصة مقصودة كالصلوة والزكوة والحج ونحو ذلك اوغيرها كالوضوء والاضحية اوغالبة على العقوبة كما خلا كفارة الفطر من الكفارات اوعلى المؤنة كصدقة الفطر اومعاونة عنها كالعشر

۸ يعنى ان عمر رضى الله تعالى عنه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف اى لاينفى احدا ابدا فلوكان النفى احدا لماترك فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة منه

(تثبت بخبر الواحد با لشرائط) السابقة فاذا اعتبرت الشرائط (فلا يقبل خبر الفاسق والمستور فيهما) اى فى العبادات لانتفاء بعض الشرائط (وان قبل) خبرهما (فى الديانات) كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته (بالتحرى) اى بشرط انضمام التحرى اليه وذلك لان الطهارة والنجاسة امر لايستقيم تلقيه من قبل العدول اذفى كثيرمن الاحوال لايكون العدل حاضرا عند الماء فاستراط العدالة لمعرفة حال الماء حرج فلا يكون خبرهما ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام التحرى به بخلاف امر الاحاديث فان ناقليها هم العلماء الاتقياء فلاحرج اذ لم يعتبر قول الفسقة والمستورين فى الاحاديث (ولا) يقبل خبر (الصبى والمعتوه والكافر مطلقا) اى فى الاحاديث والديانات لانتفاء الاهلية وعدم الضرورة (واختلف) فى قبول خبر الواحد (فى العقوبات) روى عن ابى يوسف واختاره الجصاص انه يقبل فيها لدلالة الاجماع على العمل بالبينة وانها خبرالواحد وبدلالة النص الذى فيه شبهة كارجم فى حق غيرماعز وذهب المتأخرون واختاره الكرخى انه لايقبل لتمكن الشبهة فى الدلائل والعقوبات تندرئ بالشبهة وانما ثبت بالبينة بالنص على خلاف القياس فلايقاس ثبوتها بحديث يرويه بخبر الواحد ٤ على ثبوتها بالبينة والثابت بدلالة النص قطعى كما سبق والثابت بخبر الواحد ليس بالشرائط المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون فى معنى الشهادة (فما فيه الزام محض) كالبيع والاجارة ونحوهما (يشترط فيه الولاية) فلا تقبل شهادة الصبى والعبد (ولفظ الشهادة والعدد عند الامكان) حتى اذا لم يمكن عرفا لايشترط كشهادة القابلة (بشرائط الرواية) التى سبقت صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القبيل لما فيه من خوف التزوير والتلبيس (وما لاالزام فيه اصلا) كالوكالات والرسالات فى الهدايا والودايع والامانات واما اشبه ذلك يثبت بخبر الواحد (ولايشترط فيه الاالتميز) فيقبل فيها خبر الفاسق والصبى والعبد والكافر لانه لاالزام فيه وللضرورة اللازمة ههنا فان فى استراط العدالة فى هذه الامور غاية الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد لهذه الاشغال والعدول لاينتصبون دائما للمعاملات الخسيسة لاسيما لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتهما

٩ وفيه رد على من زعم عدم قبول رواية قتلة عثمان رضى الله تعالى عنه ومن مال اليه وقد اجمعوا على قبوله منهم

٤ ولهذا لم يوجب ابوحنيفة رضى الله تعالى عنه الحد فى اللواطة بقوله اقتلوا الفاعل والمفعول

غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن (ومافيه الزام من وجه) دون وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون وفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الشرائع على المسلم الذى لم يهاجر (يشترط فيه) بعد وجود لاسائر الشرائط (اما العدد او العدالة عنده) اى عند ابى حنيفة (ان كان المخبر فضوليا والا) اى وان لم يكن المخبر فضوليا بل وكيلا اورسولا (فلا) يشترط العدد اوالعدالة بل يقبل خبر الواحد غير العدل وذلك لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فتنتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرائط الاخبار من العدالة ونحوها فى الوكيل والرسول بخلاف الفضولى وانما اكتفى باحد الامرين عملا بالشبهين (وقالا هو) اى القسم الثالث الذى فيه الزام من وجه دون وجه (كالثانى) من الاقسام الثلاثة وهو مالا الزام فيه اصلا لان الثالث ايضا من باب المعاملات والضرورة مشتركة (فلنا فيه الغاء شبه الالزام البحث) (السابع فى نفس الخبر وهو) انواع (اربعة) الاول (ماعلم صدقه كخبر الرسل) فان الدليل القاطع دل على عصمتهم عن الكذب وحكمه الاعتقاد بصدقه والائتمار به ٣ قال الله تعالى ﴿ وما آتيكم الرسول فخذوه الآية (و) الثانى (ماعلم كذبه كدعوى فرعون الربوبية) وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان (و) الثالث (مايحتملهما) اى الصدق والكذب (بلا رجحان) لاحدهما على الآخر لانتفاء المرجح (كخبر الفاسق) فانه يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار تعاطيه محظور دينه اونقول يحتمل الصدق لانه مداواه الاصلى ويحتمل الكذب احتمالا يساويه لانه وان كان احتمالا عقليا لكنه يقوى بفسق المخبر وحكمه التوقف فيه لاستواء جانبيه كيف وقد قال الله تعالى ﴿ يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ الآية (و) الرابع (مايترجح صدقه على كذبه) (كخبر العدل المستجمع للشرائط) المذكورة للرواية فان جانب صدقه راجح لظهور غلبة عقله ودينه على هواه وسهوته بامتناعه عما يوجب الفسق وحكمه العمل به لا عن اعتقاد بحقيقته قطعا والمقصود ههنا هذا النوع (وله) اى لهذا النوع (اطراف) ثلاثة ولكل طرف عزيمة ورخصة الطرف الاول (طرف السماع وعزيمته ان يقرأ على المحدث) فيقول اهو كما قرأته فيقول نعم (او يقرأ) المحدث (عليك والاول) وهو ان تقرا على المحدث (اولى) عند الفقهاء (خلافا للمحدثين) فانهم

٣ فان قلت النبى عليه السلام سها فى صلاته قلت المراد انه لايقرأ على السهو والغلط ﴿

قالوا انه طريقة الرسول عليه السلام وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى كان ذلك احق منه عليه السلام فانه كان مأمونا عن السهو اما فى غيره فلا على ان رعاية الطالب اسد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التلميذ فالمحافظة من الطرفين واذا قرأ الاستاذ لايكون المحافظة الا منه (والكتاب والرسالة من الغائب كالخطاب) من الحاضر اما الكتاب فعلى رسم الكتب وهو ان يكون مختوما بختم معروف معنونا يعنى يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ثم يقول حدثنى فلان عن فلان الى ان يقول عن النبى عليه الصلوة والسلام ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابى هذا وفهمته فحدث به عنى بهذا الاسناد واما الرسالة فكان يقول المحدث للرسول بلغ عنى فلانا انه قد حدثنى بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتى هذه فاروه عنى بهذا الاسناد وكل منهما كالخطاب مشافهة شرعا وعرفا (اما الاول فلان النبى عليه السلام مأمور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة ولايتصور الا باحدهما (واما الثانى فلان الخلفاء والملوك قلدوا القضاء والامارة بهما كما قلدوا بالمشافهة وعدوا مخالفهما مخالفا للامر (ورخصته) اى رخصة السماع بان لايكون فيه استماع (الاجازة) وهى ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب الذى حدثنى به فلان ويبين اسناده او يقول اجزت لك ان تروى عنى جميع ماصح عندك من مسموعاتى (والمناولة) وهى ان يعطى الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابى وسماعى عن شيخى فلان فقد اجزت لك ان تروى عنى هذا والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجردها غير معتبرة بخلاف مجرد الاجازة وانما احدثها بعض المحدثين تأكيدا للاجازة (والمجازله ان علمه) اى مافى الكتاب (صحت) الاجازة (والا فلا) تصح (قيل فيه) اى فى عدم صحة الاجازة فيما اذا لم يعلم المجازله مافى الكتاب (خلافا لابى يوسف كما) له خلاف (فى الكتاب الحكمى) حيث لم نشترط للشاهد معرفة مافيه وانما قلت قيل لما قال شمس الائمة والاصح عندى ان هذه الاجازة لاتصح بالاتفاق لان ابايوسف انما استحسن هناك لاجل الضرورة فان الكتب مشتملة على الاسرار عادة ولايريد الكاتب والمكتوب اليه ان يقف عليها غيرهما وذا لايوجد فى كتب الاخبار لان السنة اصل الدين ومبناها على الشهرة فلاوجه للحكم بصحة

تحمل الامانة قبل العلم (و) الطرف الثانى (طرف الضبط وعزيمته الحفظ) اى حفظ المسموع من وقت السماع والفهم (الى) وقت (الاداء) وهو مذهب ابى حنيفة رحمه الله تعالى فى الاخبار والشهادة ولهذا قلت روايته (ورخصته الكتاب فان نظر) فى الكتاب (وتذكر) الحادثة (فحجة) سواء خطه هو اورجل معروف اومجهول (وهذا) القسم من الكتاب (الآن عزيمة) وان كان فى اول الزمان رخصة (والا) اى وان لم يكن متذكرا (فلا) يكون حجة عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى اصلا فلا يعمل به راوى الحديث ولاقاض يجد فى خريطته سجلا مخطوطا بخطه ولاساهد يرى خطه فى الصك لان الخط يسبه الخط فلا يستفاد العلم بصورة الخط من غير تذكر قال (ابو يوسف رحمه الله تعالى) الكتاب (يقبل فى الحديث والسجل ان كان فى يده) للامن عن التزوير سواء كان بخطه اوخط رجل معروف اما فى الحديث فلان التبديل فيه غير متعارف فلوشرطنا التذكر لصحة الرواية ادى الى تعطيل الاحاديث واما السجل فان القاضى لكثرة استغاله يعجز عن ان يحفظ كل حادثة ولما كان فى يده امن عن التزوير فيقبل (والا) اى وان لم يكن فى يده (فلا يقبل فى السجل) ولا يحل العمل به لان التزوير فيه غالب (ولا فى صك فى يد الخصم) لغلبة التزوير فيه ايضا حتى اذا كان فى يد الشاهد يقبل (بل) يقبل (فى الحديث اذا عرف) اى اذا كان خطا معروفا مأمونا عن التبديل والغلط فى غالب العادة لانه من امور الدين ولايعود بتغييره نفع الى من يغيره (ومحمد) وافق ابا يوسف فيما ذكر لكنه (قبله فى صك معلوم) اى جوز العمل به وان لم يكن فى يده اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لم يبق فيه شبهة استحسانا لتوسعة الامر على الناس (و) الطرف الثالث (طرق الاداء وعزيمته النقل) اى نقل المسموع (باللفظ) من غير تغيير فيه (ورخصته النقل بالمعنى) وهو ان يؤدى بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه (ومنعه بعض) أئمة الحديث لقوله عليه الصلوة والسلام نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها ورب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ولانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم ففى النقل بعبارة اخرى لايؤمن من الزيادة والنقصان (الجواب عن الاول بان الاداء كما سمع ليس مقصورا على نقل اللفظ بل النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع

ولو

ولو سلم فلا دلالة فى الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل ولا نزاع فى الافضلية وعن الثانى بان الكلام فى غير جوا مع الكلم ونظائرها فان الحديث فى النقل بالمعنى انواع (ففيما فوق الظاهر) اى النص والمفسر والمحكم (يجوز) النقل بالمعنى (للعالم باللغة) فانه لما لم يشتبه معناها لايمكن فيها الزيادة والنقصان اذا نقلت بعبارة اخرى (وفيه) اى فى الظاهر كعام يحتمل الخصوص وحقيقة يحتمل المجاز يجوز النقل بالمعنى (للفقيه) المجتهد لانه يقف على المراد منه فيقع الامن عن الخلل (لا فى جوامع الكلم) وهى ما كان لفظه وجيزا وتحته معان جمة كقوله عليه السلام الخراج بالضمان وقوله عليه السلام لاضرر ولاضرار فى الاسلام وقد جوز بعض مشايخنا نقلها بالمعنى ان كانت ظاهرة المعنى اذا كان الراوى جامعا للغة والفقه قال شمس الائمة والاصح عندى انه لايجوز لانه عليه السلام كان مخصوصا بهذا النظم على ماروى انه قال عليه السلام اوتيت جوامع الكلم اى خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ما كان مخصوصا به وكل مكلف بما فى وسعه (ولا فى اقسام الخفاء) اما فى الخفى والمشكل فلان المراد منهما لايعرف الا بالتأويل وتأويل الراوى ليس بحجة على غيره كالقياس واما فى المجمل والمتشابه فلعدم الوقوف على معناهما والنقل بعد الوقوف (مطلقا) اى سواء كان الناقل مجتهدا اولا

٦ مثال المشكل قوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته وقوله رأيت ربى امرد الحديث منه

﴿ فصل ﴾

فى بيان حكم (فعله القصدى) قيد به لان ماوقع لاعن قصد كما يحصل فى حالة النوم والسهو لا يصلح للاقتداء (سوى الزلة) وهى اسم لفعل حرام غير مقصود فى ذاته للفاعل ولكنه وقع فيه عن فعل مباح قصده فلم يوجد القصد فيها الى عينها بل الى اصل الفعل بخلاف المعصية فانها حرام قصد بعينه ولهذا اعصم الانبياء عليهم السلام بخلاف الزلة فانها تصدر عنهم وان لم يخل من بيان اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى حين وكز القبطى فقتله قال هذا من عمل الشيطان اومن الله تعالى كما قال الله تعالى وعصى آدم ربه واذا قرن به البيان البتة لايصلح للاقتداء (و) سوى (فعل الطبع) كالاكل والشرب فانه مباح بالاتفاق (و) سوى (بيان المجمل) فانه تابع للمبين فى اى صفة كان المبين فلا يكون من المبحث (و) سوى (المخصوص به) كوجوب الضحى والتهجد واباحة الزيادة على الاربع فى النكاح فان الشركة تنافى

الاختصاص (ان علم صفته) اى صفة ذلك الفعل فى حقه عليه الصلوة والسلام من الوجوب وغيره اذ مايقتدى به من افعاله عليه الصلوة والسلام اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض وقيل ثلثة لان الثابت بدليل فيه شك لايتصور فى حقه فلا واجب ووجه بانه تقسيم لافعاله بالنسبة الينا (فامته مثله) فى العبادات وغيرها (فيها) اى فى تلك الصفة فان كان فرضا عليه كان فرضا علينا وهكذا اما اولا فلرجوع الصحابة الى فعله المعلوم جهة واما ثانيا فلقوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة فان التأسى فعل مثل ما فعل على وجهه لافعله مطلقا والالتأدى بلانية واما ثالثا فلقوله تعالى لكيلا يكون على المؤمنين حرج فى ازواج ادعيائهم ولولا التشريك لماادى تزويجه عليه السلام الى عدم الحرج فى حق المؤمنين (حتى يقوم دليل الخصوص) بالنبى عليه السلام فاذا قام يحمل على مايفيده لان الاصل يعدل عنه بالصارف (والا) اى وان لم يعلم صفة الفعل فى حقه عليه السلام (فالاباحة) اى حكم ذلك الفعل ان يكون مباحا (له) لان الادنى متيقن والزائد يحتاج الى الدليل والمفروض عدمه (ويجوز لنا اتباعه) لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله كسائر الانبياء قال الله تعالى لابراهيم عليه السلام انى جاعلك للناس اماما ولا يحمل على المخصوص به عليه السلام لانه نادر

﴿ فصل فى تقريره ﴾

اذا فعل فعل بحضرة النبى عليه الصلوة والسلام او فى عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار ولم ينكره كان تقريرا له على ذلك الفعل فاراد ان يبين حكمه فقال (ما قرره) ان كان مما (علم انكاره) اى انه منكر له وترك انكاره فى الحال لعلمه بانه علم منه ذلك وبانه لاينفع فى الحال (كذهاب كافر فى كنيسة فلا اثر لسكوته) ولادلالة له به على الجواز اتفاقا (والا) اى وان لم يعلم انكاره (دل) سكوته (على الجواز) اى جواز ذلك الفعل من فاعله ومن غيره اذ ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان مما سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه وانما دل على الجواز لانه لولم يجز لزم ارتكابه عليه السلام بمحرم وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه (والاستبشار معه ادل منه) اى استبشار الرسول مع سكوته وعدم الانكار ادل على الجواز من مجرد سكوته فان قيل الرسول عليه السلام لم ينكر القيافة فى اثبات النسب بين زيد بن حارثة واسامة بل استبشر فيجب ان يعتبر القيافة ولم يعتبرها الا الشافعية استدلالا بما ذكرقلنا مقام الكلام

في السيء غير مقامه في طريقه ومن كان ابلغ الناس لا يتصور تجاوزه مقتضى المقام فمن الجائز ان يكون الملتفت اليه ههنا نفس ثبوت النسب لا طريقه وهو الظاهر من النزاع ويكون عدم الانكار والاستبشار لحصول المقصود في ذلك من غير التفات الى طريقه بخلاف حديث المجمين فان النزاع ثمه في طريق المطلوب قيل على ان القيافة تجوز ان يكون بينهم مما علم انكاره عليه السلام لها فلم يكن الى التصريح به حاجة اقول الاستبشار لايناسبه بل ينافيه ﴿ تذنيب ﴾ لما كانت هذه المباحث تابعة للكتاب والسنة ارد فهما بها وسماها تذنيبا (شرايع من قبلنا) قد اختلف في انه عليه السلام وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم بعد البعث فقيل ان كل شريعة تثبت لنبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي وقيل ان شريعة كل نبي تنتهي بوفاته او ببعث نبي آخر الا ما لا يحتمل التوقيت والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقائه وقيل يلزمنا العمل بما نقل من الشرايع فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم يفرقوا بين ماثبت بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ماثبت بالقرآن اوالسنة وذهب اكثر مشايخنا الى انها (يلزمنا) ويجب علينا العمل بموجبها (اذا قصها الله تعالى او رسوله عليه السلام بلا انكار على انها شريعة لرسولنا عليه السلام مالم يظهر نسخه) اما لزومها فلقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الآية والموروث يكون مختصا بالوارث والاختصاص ههنا من حيث العمل واما اشتراط القصة بلا انكار فلارتفاع الوثوق بكتبهم لتحريفهم اياها سواء نقل الكفار او من اسلم منهم واما انه شريعة لرسولنا فاذلولاه لكان رسولنا رسول من قبلنا سفيرا بينهم وبين امته كواحد من علماء عصرنا وفساده لايخفى كيف وقد قال النبي عليه السلام حين رأى صحيفة من التورية في يد عمر امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لوكان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي (والدليل على ان المذهب هذا احتجاج محمد رحمه الله تعالى في جواز القسمة بطريق المهاياة بقوله تعالى ﴿ لها شرب ولكم شرب يوم معلوم ﴾ واحتجاج ابي يوسف في جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس (ويجب على غير

قيل لايجب بل لايجوز تقليد الصحابي في فروع الدين قياسا على عدم جوازه في اصوله وفيه نظر اذ العقل قد يستقل بالاستدلال على الصانع وصفاته تعالى بخلاف الاحكام الفروعية فان العقل قد لا يهتدي اليها فيحتاج الى التقليد منه

الصحابي تقليد .) وهو عبارة عن اتباع الغير فيما يقول او يفعل معتقدا للحقية فيه من غير تأمل في الدليل كانه جعل قوله قلادة في عنقه ثم ان مذهب الصحابي رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اماما كان اوحا كما اومفتيا ليس بحجة على صحابي آخر وحجة على غيره (فيما شاع بين الاصحاب وسلموه) لانه حينئذ بحل محل الاجماع (لافيما اختلفوا فيه) فانه ليس بحجة على غيره بل يجوز مخالفته (اجماعا) قيد للحكمين معا (واختلف في المجهول) وهو مالم يعلم فيه اتفاقهم واختلافهم (فقيل لايجوز) تقليدهم لانه قدظهرت الفتوى بالرأي واحتمال الخطاء في اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم عن الخطاء كسائر المجتهدين واذا احتمل الخطاء لم يجز لمجتهد آخر تقليده كما لايجوز تقليده للتابعي ومن بعدهم (وقيل يجب) تقليدهم (مطلقا) اى سواء كان قوله مما يدرك بالقياس اولا لان قولهم ان كان عن سماع فبها وان كان عن رأى فرأيهم اقوى من رأى غيرهم لانهم شاهدوا طريق النبي عليه الصلوة والسلام في بيان الاحكام وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبط معانيها ليس ذلك لغيرهم فبهذه المعاني يترجح رأيهم على رأى غيرهم فوجب تقليدهم (وقيل) يجب تقليدهم (فيما لايدرك بالقياس) اذلاوجه له الاالسماع اوالكذب والثاني منتف واما اذا ادرك به فلا لان القول بالرأى منهم مشهور والمجتهد يخطئ و يصيب (والتابعي قيل مثله) اى مثل الصحابي في وجوب قبول قوله (ان ظهرت فتواه في زمنهم) اى في زمن الصحابي كالحسن وسعيد بن المسيب والشعبي والنخعي وشريح ومسروق لانه لما زاحمهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد صار مثلهم بتسليمهم (وقيل لا) اى ليس التابعي مثل الصحابي في وجوب قبول قوله لان علة وجوبه مفقودة في حق التابعي (هو الظاهر) اى ظاهر الرواية هو لا الاول لانه رواية النوادر

﴿ الركن الثالث في الاجماع ﴾

(وهو لغة) لمعنيين الاول (العزم) يقال اجمع فلان على كذا بمعنى عزم فيتصور من واحد (و) الثاني (الاتفاق) يقال اجمع القوم على كذا اى اتفقوا (وعرفا اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام) المراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد اوالقول اوالفعل وقيد بالمجتهدين اذلاعبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر و بين امة محمد عليه الصلوة والسلام ليخرج اتفاق مجتهدي الشرائع

السالفة فانه لا يكون دليلا لانه من خصائص هذه الامة (فى عصر) حال من المجتهدين معناه زمان ماقل او كثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريفات (على حكم شرعى) خرج الاتفاق على حكم غير دينى نحو السقمونيا مسهل وعلى دينى غير شرعى لان ادراكه اما بالحس ماضيا كاحوال الصحابة اومستقبلا كاحوال الاخرة واشراط الساعة فالاعتماد فى ذلك على النقل لا الاجماع من حيث هو واما بالعقل فان حصل اليقين به فالاعتماد عليه والا فن قبيل الدينيات التى يحصل بالاجماع القطع فيها كتفضيل الصحابة على غيرهم عند الله تعالى وغيره من الاعتقاديات (ويمكن هو) اى الاجماع نفسه خلافا للنظام وبعض الشيعة قالوا اولا لان العادة قاضية بامتناع تساويهم فى نقل الحكم اليهم لانتشارهم فى الاقطار وجوابه المنع فيمن يجد فى الطلب والبحث عن الادلة (وثانيا ان اتفاقهم لو كان عن قاطع لنقل عادة فاغنى عن الاجماع وان كان عن ظنى فممتنع لاختلاف القرايح والانظار كاجماعهم على اكل طعام واحد فى زمان واحد وجوابه ان الاجماع اغنى عن نقل القاطع والاختلاف يمنع الاتفاق فى الدقايق لا فى الظن الجلى (وكذا) يمكن (العلم به) خلافا للبعض قالوا العادة تقضى بامتناع معرفة علماء الشرق والغرب باعيانهم فضلا عن معرفة تفاصيل احكامهم مع جواز خفاء بعضهم عمدا او انقطاعه اوخموله اواسره فى مطمورة اوكذبه خوفا اوتغير اجتهاده قبل السماع عن الباقين (وجوابه انه تشكيك فى الضرورى للقطع باجماع الصحابة والتابعين على تقديم القاطع على المظنون وهم كانوا محصورين مشهورين دينين ولم يرجع منهم واحد والا لاشتهر (و) كذا يمكن (نقله) اى نقل الاجماع ممن يعلمه (الى المحتج به) خلافا للبعض قالوا الاحاد لا تفيد القطع ويجب فى المتواتر استواء الطرفين والواسطة ويستحيل عادة مشاهدة اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بالمحتج به وجوابه مامر للقطع بان الاجماع المذكور منقول الينا تواترا (وهو حجة قطعية عقلا) فانه لو لم يكن حجة قطعية لما اجمعوا على تقديمه على القاطع والا لعارضه اجماعهم على ان غير القاطع لا يقدم على القاطع

يعنى ان الاجماع حجة قطعية عقلا لانه لولم يكن حجة قطعية لم يجتمعوا على تقديم الاجماع على الدليل القاطع وقد اجتمعوا على تقديمه على القاطع والا اى وان لم يجتمعوا على تقديم الاجماع على القاطع بل اجتمعوا على تقديم القاطع عليه لعارض هذا الاجماع اجماعهم على ان غير القاطع لا يقدم على القاطع وهو غير محال
رمله

وهومحال عادة (ونقلا) فان الاحاديث الصحيحة قد دلت على ان شريعة نبينا عليه الصلوة والسلام باقية الى آخر الدهر فلوجاز الخطاء على اجماعهم بان اتفقوا على خطاء اواختلفوا وخرج الحق عن اقوالهم وقد انقطع الوحي لم يكن باقيا فوجب القول بان اجماعهم صواب كرامة من الله تعالى صيانة لهذا الدين وايضا قوله تعالى ✽ اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا ✽ الآية دلت على ان شريعته كاملة فلولم يكن للمجتهدين ولاية استنباط الاحكام التي ضاق عنها نطاق الوحي الصريح تبقى مهملة فلا يكون الدين كاملا ولو امكن اتفاقهم على غير الحق كان فاسدا لاكاملا ولا يشافيه سوت لا ادرى من البعض لجواز دراية الآخر (وركنه الاتفاق والعزيمة فيه) اى في الاتفاق (تكلم الكل) من المجتهدين (اوعملهم) وهذا القسم يفيد الجواز الامع قرينة تدل على الزائد لا الوجوب لماروى عبيدة بن السلماني ما اجمع اصحاب رسول الله عليه الصلوة والسلام كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر (والرخصة) في الاتفاق (تكلم بعضهم اوعمله وسكوت الباقين بعد بلوغه) اى بلوغ تكلم البعض اوعمله الى الباقين (و) بعد (مضى مدة التأمل) وجه كون هذا القسم اجماعا ان المعتاد في كل عصر عند وقوع حادثة ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم فشرط سماع النطق من الكل متعذر على ان السكوت عند التعرض او الاستهار المنزل منزلته وقت المناظرة وطلب الفتوى ومضى مدة التأمل فسق وحرام اذالساكت عن الحق شيطان اخرس فمن المحال عادة ان يكون سكوتهم لا عن اتفاقهم (وخالف الشافعي رحمه الله تعالى في) القسم (الاخير) فان المشهور عنه انه ليس اجماعا ولاحجة لجواز ان يكون سكوت الباقي للتأمل اوللتوقف بعده لتعارض الادلة او للتوقير اوللهيبة اوخوف الفتنة اواعتقاد حقية كل مجتهد فيه اوكون القائل اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما كما سكت علي حين سأل عمر في حفظ فضل الغنيمة حتى سأله فروى حديثا في قسمته وفي اسقاط الجنين فاشاروا الى ان لا غرم حتى سأله فقال ارى عليك الغرة وقيل لابن عباس رضي الله تعالى عنهما ما منعك ان تخبر عمر لما ترى في العول فقال درته وجوابه ان الصحابة رضي الله تعالى عنهم بعد ما شرطنا مضى مدة التأمل لا يتهمون

بارتكاب الحرام مع انه خلاف المعلوم من عادتهم كما قال عمر رضی الله تعالی عنه حین نهی المغالاة فی المهر فقالت امرأة ان الله تعالی یعطینا بقوله وآتیتم احدیهن قنطارا و یمنعنا عمر کل افقه من عمر حتی المخدرات فی الحجال وسکوت علی فی المسئلتین کان تأخیرا الی آخر المجلس لتعظیم الفتوی والممنوع مافیه الفوت اومحمول علی ان الفتوی الاولی کانت حسنة وما اختاره کان احسن صیانة عن السن الناس ورعایة لحسن الثناء والعدل وحدیث الدرة غیر صحیح لان المناظرة فی العول کانت مشهورة بینهم وکان عمر الین الناس للحق واعتذار ابن عباس انما هو الکف عن المناظرة لانها غیر واجبة لاعن بیان مذهبه (واهله) ای اهل الاجماع ومن هو ینعقد باتفاقهم (مجتهد) اذ لو اعتبر وفاق العوام لم یتصور اجماع اذ العادة تمنع وفاقهم وایضا قول المقلد من عنده قول بلادلیل فیکون خطأ فلو اعتبر جاز ان یکون قول المجتهدین ایضا خطأ فجاز اتفاق الامة علی الخطأ (غیر فاسق) فان وجوب الاتباع انما ثبت باهلیة الشهادة واذا لم یکن عدلا لم یکن اهلا للشهادة وذلك ینافی وجوب اتباعه و یورث التهمة لانه لما لم یحترز عن الفعل الباطل لایحترز عن القول الباطل (و) غیر (مبتدع) فانه ان کان عالما بقبح مایعتقده معاندا فهو متعصب اذ التعصب عدم قبول الحق مع ظهور الدلیل للمیل سواء غلا حتی کفر کبعض الروافض فی تغلیط جبرائیل علیه السلام اولا کبعضهم فی امامة الشیخین والخوارج فی امامة علی وان لم یکن عالما به فان کان لعدم المبالات فهو ماجن ولاعبرة لقوله وان کان لنقصان العقل فهو سفیه اذ السفه خفة تحمل علی مخالفة العقل لقلة التأمل وایا ما کان فلا یکون من الامة الکاملة (وشرطه) ای شرط الاجماع (اتفاق الکل) لان المعتبر اجماع الامة فمابقی منهم احد یصلح للاجتهاد مخالفا لم یکن اجماعا لاحتمال ان یکون الحق مع الواحد المخالف لان المجتهد یخطئ و یصیب فاحتمل ان یکون الصواب معه واذا اشترط اتفاق الکل (فلا یکفی العترة) ای لاینعقد الاجماع بمجرد اهل بیت الرسول علیه الصلوة والسلام خلافا للامامیة والزیدیة من الشیعة (ولا ابو بکر وعمر)خلافا للبعض (ولا الائمة الاربعة) خلافا لاحمد والقاضی ابی حازم منا (ولا اهل المدینة)خلافا لمالك رحمه الله تعالی (لا کونهم) ای الکل عطف علی الاتفاق الکل (صحابة) فان ذلك لیس بشرط فی انعقاد الاجماع خلافا للظاهریة لانه اجماع الامة قالوا

لو اعتبر اجماع غيرهم لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة ولا يصح قلنا يصح عند من لا يشترط ان لا يسبقه خلاف مستقر وليس باجماع عند من يشترط واذا كان كذلك (فالتابعي معتبر في اجماع الصحابة) لانهم ليسوا بدونه كل الامة وان الصحابة سوغوا اجتهاده معهم والتفتوا اليه كما يحكى وذا دليل اعتباره وقيل لا لانهم الاصول في الاحكام وهم المخاطبون حقيقة بالاداء (قلنا هو لا يخرج التابعي عن كونه من الامة الكاملة المعتبرة (ولا بلوغهم) اى الكل (عدد التواتر) لعموم الادلة السمعية (ولا انقراض العصر) اى عصر المجمعين فانه ليس بشرط لانعقاده ولا حجيته وهو الاصح من الشافعي رحمه الله تعالى لعموم تلك الادلة فلو اتفقوا ولو حينا لم يجز لاحد مخالفته ولا رجوع البعض حتى لو رجع لم يبطل الاجماع وللمشترطين اولا ان الاجماع باستقرار الاراء وهو بالانقراض اذ قبله وقت التأمل وثانيا ان احتمال رجوع الكل اوالبعض ينافي الاستقرار وثالثا ان ابتداء الانعقاد برأى الكل فكذا بقاؤه لان مدار كرامة الحجية وصف الاجماع فلا يبقى مع رجوع البعض والجواب عن الاول ان الانعقاد اذا تقرر مضى وقت التأمل وعن الثاني ان توهم الدافع ليس دافعا فكيف يكون رافعا وعن الثالث انه قياس الرفع على الدفع وهو باطل (ولا للاحق) اى لا يشترط لاجماعهم اللاحق (عدم الاختلاف السابق) ههنا مسئلتان الاولى ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين فبعد ما استقر الخلاف بينهم هل يجوز لمن بعدهم الاجماع على احدهما والاصح عند مشايخنا انه يجوز والخلاف السابق لا يمنع الاجماع اللاحق لان المعتبر اتفاق مجتهدى العصر وقد وجد وللمخالف اولا ان الاتفاق معدوم لان الميت منهم وقوله معتبر لدليله لا لعينه ودليله باق وثانيا في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والجواب عن الاول ان حجية اتفاقهم كرامة لهم ولا يتصور ذلك الا من الاحياء المعاصرين ودليله انما يبقى لو لم يرتفع بالاجماع كالقياس الذى ورد بخلافه نص وعن الثاني انه ان اريد التضليل بالنظر الى الدليل فغير لازم لان دليلهم يومئذ كان حجة موجبة للعمل الى زمان حدوث الاجماع الرافع وان اريد بالنظر الى الواقع فليس بباطل لان المجتهد يخطئ ويصيب والثانية ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث ولذا قلت (الا ان يكون)

اى الاجماع اللاحق (على) قول (ثالث) فحينئذ يكون الخلاف السابق مانعا الاجماع اللاحق و بعضهم خصوا الخلاف با لصحابة وانما يستقيم عند من حصر الاجماع على الصحابة والصحيح الاطلاق (واعلم ان محل الخلاف اماواحد اومتعدد فالواحد له امثلة منها ارث الجد مع الاخ استقلالا اومقاسمة و يشتركان فى ارث الجد فحرمانه ثالث لم يقل به احد (ومنها عدة الحامل المتوفى عنها زوجها با لوضع اوابعد الاجلين و يشتركان فى عدم الجواز با لاشهر قبل الوضع لان التقدير ههنا مانع للاقل فالقول بالاشهر ثالث ينفى المتفق عليه (ومنها علة الربوا فى غير النقدين القدر مع الجنس اوالطعم او الادخار معه و يشترك فى ان لاربوا الامع الجنس فالقول الرابع بعلة الربوا بدون الجنس ينفى المتفق عليه ومعه لا (ومنها خروج النجس من غير السبيلين يوجب تطهير المخرج عند الشافعى اوالوضوء ويشتركان فى وجوب التطهير فالقول بعدم وجوب شئ منهما يرفع المجمع عليه وبوجوب تطهيرهما لا (واما المتعدد فالقولان اما الوجود فى الكل اوالعدم فى الكل كفسخ النكاح بعيوبه الستة وعيوبها السبعة عند الشافعى وعدمه عندنا اذ تفريق القاضى فى الجب والعنة ليس بفسخ والفسخ بالبعض دون البعض ثالث لم يقل به احد وكثلث الكل للام فى الزوج مع الابوين والزوجة معهما وعدمه فيهما فالقول بثلث الكل فى احديهما وثلث الباقى فى الاخرى ثالث لم يقل به احد (واما الوجود فى البعض مع العدم فى البعض لصاحب مذهب وعكسه لصاحب مذهب آخر كنا قضية الخروج من غير السبيلين دون المس عندنا وعكسه عند الشافعى فشمول وجود الناقضية اوعدمها ثالث لم يقل به احد (واما الوجود فى البعض مع العدم فى بعض آخر لصاحب مذهب وشمول الوجود اوالعدم لصاحب مذهب آخر كجواز النفل دون الفرض فى الكعبة عند الشافعى رحمه الله تعالى وجوازهما عندنا فعدم جوازهما اوجواز الفرض دونه ثالث لم يقل به احد (والبعض) اى بعض المتأخرين من الشافعية (قيده) اى الثالث (باستلزامه ابطال ما اجمعوا عليه) اى قالوا ان الثالث ان استلزام رفع قول متفق عليه فممنوع والا فلا لان الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه كالصورتين الاوليين فان الاكتفاء با لاشهر قبل الوضع منتف اجماعا امالان الواجب ابعد الاجلين واما لانه وضع الحمل فعدم الاكتفاء

بالاشهر مجمع عليه وفى الجد مع الاخوة اتفق الفريقان على عدم حرمان الجد واما مخالفة مذهب فى مسئلة وآخر فى اخرى فلا كما فى الصور الاخر فان فى كل منها ليس الامخالفة مذهب واحد لامخالفة ما اتفقوا عليه (ورد) هذا التقييد (بان المفهوم من ادلة المانعين) لاحداث الثالث (والمجوزين) لاحداثه (اطلاق) يعنى ان المفهوم من ادلة المانعين للثالث انه يستلزم ابطال المجمع عليه مطلقا ومن ادلة المجوزين انه لايستلزمه مطلقا وذلك لان المانعين تمسكوا اولا بان الاتفاق ثابت اما على عدم التفصيل كما فى مسئلة العيوب اوعلى عدم القول الثالث كما فى الكل لان كلا اوجب الاخذ بقوله اوقول صاحبه فاجيب بان عدم القول بالتفصيل اوالثالث ليس قولا بعدهما والمنفى القول بنفيهم لاعدم القول به ضرورة والالزم على كل مجتهد وافق صحابيا اومجتهدا آخران يوافقه فى جميع المسائل وليس كذلك وثانيا ان فيه تخطئة كل فريق فى مسئلة وفيها تخطئة كل الامة فاجيب بان الادلة تقتضى منع تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه لامطلقا والمجوزين تمسكوا اولا بان اختلافهم دليل صحة الاجتهاد ولامنع منه فاجيب بانه دليل مالم يتقرر اجماع كما لواختلفوا ثم هم اجمعوا ولوسلم فالممنوع مخالفة ما اتفقوا عليه من الامر المشترك وثانيا لولم يجز لم يقع وقد احدث ابن سيرين ان للام ثلث الكل مع الزوج دون الزوجة وعكس تابعى آخر ولم ينكر والا لنقل عادة فاذا كان المفهوم من تلك الادلة الاطلاق (فالتفصيل) بان الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه منع والا فلا (غير مفيد) بل الشان فى التمييز بين الاستلزام وعدمه على ان التمسك بعدم القائل بالفصل مشهور فى المناظرات كما يقال الوجوب فى الضمار ان كان ثابتا يثبت فى الحل ايضا والا لاجتمع العدمان وهو منتف اجماعا فالصواب ما قيل الغرض اما الزام الخصم فيقبل التمسك و يبطل الثالث مطلقا وهو محمل المنع المطلق من اصحابنا بدليل تجويزهم الاصابة فى احدى المسئلتين المنفصلتين والخطاء فى الاخرى فى مقام التحقيق دون الالزام (واما اظهار الحق فلا يقبل التمسك ولا يبطل الثالث الا اذا اشترك القولان فى حكم واحد حقيقى شرعى يبطله الثالث كاشتراك القول بارث الجد مع الاخوة استقلالا والقول بارثه معه مقاسمة فارث الجد وهو حكم واحد حقيقى شرعى يبطله القول بحرمانه اما اذا اشتركا

فى واحد اعتبارى كاشتراك القول بعلية القدر مع الجنس والقول بعلية الطعم معه فى مفهوم احد الامرين اواحد الامور او فى واحد حقيقى ليس بشرعى كالافتراق فيما لم يحكم الشرع بالمنافاة اوشرعى لكن لم يرفعه الثالث كما فى القول بوجوب تطهير المخرج والوضوء فلا يبطل الثالث (وحكمه) اى الاجماع انه (من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض (يفيد اليقين) كما ان الكتاب والسنة كذلك فافادته الظن بحسب العوارض كالآية المأولة وخبر الواحد (فيكفر جاحده) اى منكر حجية الاجماع مطلقا هو المختار عند مشايخنا وقيل يكفر فيما علم كونه من الدين ضرورة كالعبادات الخمس وفى غيره خلاف (ولابد له) اى الاجماع (من سند) اى دليل اوامارة يستند الاجماع اليه لاستحالة الاتفاق بلا داع عادة ولان الحكم الذى ينعقد به الاجماع ان لم يكن عن دليل سمعى كان عن عقل وقد ثبت ان لاحكم له عندنا وقيل لوكان عن سند لاستغنى به عن الاجماع فلم يبق له اولحجيته فائدة (قلنا هذا يقتضى ان لايكون اجماع ما عن سند وهو خلاف الاجماع ومع ذلك لا نسلم اللزوم اذفائدته حرمة المخالفة وسقوط البحث عن كيفية دلالة السند وعن تعينه ونحو ذلك (واعلم انهم اختلفوا فى سنده فقيل يجوز ان يكون ظنيا كالقياس وخبرالواحد وقيل يجب ان يكون قطعيا ثم لما لم يكن للنزاع فى جوازكون السند قطعيا معنى لانه ان اريد انه لايقع اتفاق مجتهدى عصر على حكم ثابت بدليل قطعى فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لايسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه لايثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات الثابت محال قلت (وسند مايستقل بالحجية ليس الاالظنى) فان ما سنده قطعى ليس بمستقل بالحجية (ونقله) اى الاجماع (امابالتواتر اوالشهرة اوالآحاد واقوى المتواتر اجماع الصحابة اذا انقرضوا) حتى اذا لم ينقرضوا لم يكن الاجماع اتفاقية كاملة (فهو كالآية) القطعية الدلالة والخبر المتواتر (فيكفر جاحده ان لم يكن سكوتيا) حتى اذا كان سكوتيا لم يكن متفقا عليه ايضا فلا يكفر مخالفه (ثم اجماع من بعدهم) بالشرط السابق (فيما لم يرد فيه خلافهم فهو كالمشهور) من الخبر (يضلل جاحده) فلا يكفر اجماعا (ثم) الاجماع (المختلف فيه) كالاجماع على ما فيه خلاف سابق اورجوع من البعض لاحق (فهو كالصحيح من) اخبار (الآحاد) لايضلل جاحده ايضا

﴿ الركن الرابع في القياس ﴾

(وهو لغة التقدير) يقال قاس النعل بالنعل اى قدر به وجعله مساويا للآخر ويقال قاس الجراحة بالميل اذا قدر عمقها به ولذا سمي الميل مقياسا وصلة القياس لغة الباء ويتعدى اصطلاحا بعلى لتضمين معنى الابتناء (وشرعا ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر) اختار الابانة لان القياس مظهر لامثبت والمثبت ظاهرا دليل الاصل وحقيقة هو الله تعالى واختار المثل في الحكم والعلة لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين ولئلا يلزم القول بانتقال الاوصاف لان ابانة حكم شيء في غيره بعلته لايكون الا بالانتقال وانما قال حكم احد المذكورين ليشمل وجودي الموجودين كما يقال في شبه العمد عمد عدواني فيقتص به كما في المحدد وعدميهما نحو قتل فيه شبهة فلايقتص به كالعصا الصغيرة ووجودي المعدومين كعديم العقل بالجنون على عديمه بالصغر في ان يولى عليه وكعدميهما بالجنون على عديمه بالصغر في ان لايلي على غيره (بالرأي) متعلق بالابانة واحتراز عن دلالة النص لان المراد بالرأي الاجتهاد (وهو حجة) اى دليل مظهر كما يسعر به تعريفه (بالكتاب) وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار اى ردوا الشيء الى نظيره وهو يتناول القياس او يبنوا من قوله تعالى للرؤيا تعبرون والتبيين المضاف الينا هو اعمال الرأي في المعاني المنصوصة لانه حكم نظيرها او انتقلوا وجاوزوا من العبور وكل قياس مشتمل على هذه المعاني فيندرج تحت المأمور به (واعترض عليه اولا انه ظاهر في الاتعاظ لغلبته فيه ومنه العبرة ولصحة نفيه عن قايس لم يتعظ بامور الاخرة ولو سلم فظاهر في العقليات لا الشرعيات لترتبه على يخربون بيوتهم ولاشك في ركاكة ان يقال يخربون بيوتهم فقيسوا الذرة على البر او هو ظاهر في المنصوص العلة بدلالة السياق (وثانيا ان الامر يحتمل غير الوجوب ولايقتضي التكرار ويحتمل الخطاب مع الحاضرين فقط والتجويز فظن وجوب العمل به في غاية الضعف (واجيب عن الاول بان الاتعاظ معلول الاعتبار لاحقيقته ولذا صح اعتبر فاتعظ والغلبة ممنوعة وصحة النفي لو سلمت انما هو بطريق المجاز من قبيل صم بكم عمي لاخلال اعظم مقاصده ثم العبرة لعموم اللفظ لالخصوص السبب فيشمل العقلي والشرعي والمنصوص العلة ومستنبطها ولو سلم ه انه حقيقة في الاتعاظ او ظاهر في العقليات او في المنصوص العلة فيمكن الحاق القياس الشرعي المستنبط العلة به

يقول انه ان لم يثبت به اشارة فانه يثبت به دلالة وطريقها انه تعالى ذكر عقوبة قوم بناء على سبب هو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امرنا بالاعتبار فنكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب علينا مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا جعل القضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ علة لوجوب اسم الاتعاظ وانما يكون علة باعتبار قضية كلية هي ان كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود السبب حتى لولم تعذر هذه القضية الكلية لم يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فاذا ثبت هذه القضية الكلية يثبت وجود القياس في الاحكام الشرعية بان يقال كل من علم جود السبب يجب عليه والحكم بوجود السبب في الاحكام ٢

لابالقياس ليدور بل بدلالة النص على مايشعر به فاء التعليـل الدالة على ان القضية المذكورة قبل الامر بالانعـاظ علة الوجوب للانعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القيـاس الشرعى (قيل فيه نظرلان الفـاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضى العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجود الانعـاظ هو القضية السـابقة غاية ما فى البـاب ان يكون لهـا دخل فى ذلك وهذا لايدل على ان كل من علم وجود السـبب يجب عليه الحـكم بوجود المسـبب على ان ذلك مما يشك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقدسبق انه يجب ان يكون ممايعرفه كل من يعرف اللغة (اقول قدصرحوا فى تحقيق مسالك اثبات العلة ان الفاء الواقعة فى كلام الشارع ممايدل صريحا على العلية وصرح به المعترض ايضافكيف يصح انكاره وقدسبق ان معنى كون الدلالة ممـايعرفه عارف اللغـة انه لا يتوقف على الاجتهـاد لا ان يكون ممايعرفه كل من يعرف اللغة وعن الثانى بانه لاعبرة بتلك الاحتمـالات والا لماصح التمسـك بشئ من النصوص واما التكرار فليس من الامر بل من تكرار السبب (والسنة) كحديث معاذ وابى موسى الاشعرى وابن مسعود رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وقد تلقتهـا الامة بالقبول فصح التمسك بها قال الامام الغزالى فيقبل ولوكان مرسلا وقدقال عليه الصلوة والسلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة (والاجماع)فان الآثارقد رويت عن عمر وابن مسعود وغيرهما من كبار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ولم ينكر فكان اجماعا وطاعنهم ضال ومدعى اختصـاصهم زال بلا دال (ونفاه) اى القياس (الظاهرية فبعضهم) نفاه(مطلقا) بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لا فى الاحكام الشرعية ولافى غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج (وبعضهم) نفاه (فى الشرعيات) خاصة بمعنى انه ليس للعقـل ذلك فى الاحـكام الشرعية اما لامتنـاعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتنـاعه سمعـا واليه ذهب داود الاصفهـانى ولهم فى نفيه الكتاب والسنة ومعنى فى الدليـل ومعنى فى المدلول (اما الكتاب فكقوله تعالى ﴿تبيانا لكل شئ﴾ ولارطب ولايابس الافى كتاب مبين ﴿ حيث دل على ان الكتب كاف فى جميع الاحكام بعبارته اواشارته اودلالته اواقتضائه وعندفقد الكل يعمل بالاستصحاب لقوله

---

[١] الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء التى هى للتعليـل من غير اجتهاد فيكون دلالة النص لاقياسا فلايلزم الدور اعنى اثبات القياس بالقياس [٢] ودلالة النص مقبولة بلاخلاف وانما الخلاف فى القياس الذى يعرف فيه العلة بالاستنباط والاجتهاد منه

[٣] وحديث معاذ مشهور يثبت به الاصول وهوانه عليه السلام لما بعثه الى اليمن قال له بم تقضى قال بكتاب الله قال فان لم تجد فى كتاب الله قال اقضى بسنة رسول الله قال فان لم تجد فيها قال اجتهد برأيى فقال الحمد لله الذى وفق رسول رسوله بما رضى به رسوله ولولم يكن القياس حجة لانكره ولم يحمد الله وجواز ذلك لمعاذ انما كان باعتبار اجتهاده فثبت فى غيره بدلالة النص وقال عليه السلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة منه

تعالى قل لااجد الآية فلو كان القياس حجة لما كفى (قلنا تبيان لا بلفظه فقط بل قطعا وتارة بمعناه جليا اوخفيا فيتناول القياس كالدلالة والكتاب المبين كما قيل هو اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم بالاية الثانية ولو اريد به القرآن فالوجه ماذكرنا فان بعض الاشياء يكون فيه لفظا وبعضه معنى فالحكم فى المقيس عليه يكون موجودا فيه لفظا وفى المقيس معنى ففى العمل به تعظيم شان القرآن باعتبار نظمه ومعناه معا والعمل بالاستصحاب ٩ عمل بلا دليل والنص لايفيد العمل به بل يوجب العمل بقوله تعالى ۞ خلق لكم مافى الارض جميعا ۞ واما السنة فكقوله عليه الصلوة والسلام لم يزل امر بنى اسرائيل مستقيما حتى ظهر فيهم اولاد السبايا فقاسوا مالم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا (قلنا المراد قياس مالم يكن مشروعا فهو كالقياس فى نصب الشرايع اوالذى يقصد به رد النصوص كقياس ابليس اوبمجرد اعتبار الصورة كاصحاب الطرد وما نحن فيه ليس كذلك واما المعنى فى الدليل فهو انه طريق لايؤمن فيه الخطاء والعقل مانع عن سلوك مثله قلنا لا نسلم منعه فيما صوابه راجح والخطاء مرجوح والا تعطلت الاسباب الدنيوية كربح التاجر وعلم المتعلم ونحو ذلك بل يجب العمل عند ظن الصواب (واما المعنى فى المدلول فهو ان الحكم حق الشارع القادر على البيان القطعى فلم يجز التصرف فى حقه بما فيه شبهة بخلاف حقوق العباد الثابتة بالشهادة قلنا جاز ذلك باذنه فان جهة القبلة لاداء محض حق الله تعالى بلا مرية ومع ذلك اجاز العمل بالرأى اما لتحقيق الابتلاء اولانه غاية مافى وسعنا فكذا فى الاحكام (وله) اى القياس (شرط وركن وحكم ودفع) فلابد من بيان هذه الاسباب فان الشئ لايوجد الاعند وجود شرطه ولايقوم الابركنه ولايخرج عن العبث الا بحكمه اذ لو لم يفد حكمه يلغو كالبيع المضاف الى الحر ولكونه مما يحتج به قد يدفع (اما شرطه فان لايكون الاصل مختصا بحكمه بالنص) اى لايكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده بقوله عليه الصلوة والسلام من شهد له خزيمة فحسب وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى ۞ واستشهدوا شهيدين من رجالكم ۞ الآية فانه تعالى لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفى قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل فى موضع كان مختصا به وانما اشترط هذا

٩ يعنى ان العمل بالاستصحاب اى بالاصل عمل بلادليل لان وجود الشئ اوعدمه فى زمان لايدل على بقائه فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود فلا يفيد الاستصحاب فى الاثبات وانما يفيد فى الدفع فانه حجة فيه لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة وبغداد وعدم جبل من الياقوت وبحر من الزيبق مع عدم الدليل عليها الا ان الاصل فى الموجود الوجود حتى يظهر دليل العدم ويجب على الاصل فى المعدوم العدم حتى يظهر دليل الوجود منه

٨ هذا هو الحكم انفرد به خزيمة وقصته ماروى انه عليه السلام اشترى ناقة من اعرابى واوفاه الثمن وانكر الاعرابى الاستيفاء وجعل يقول هلم شهيدا فقال عليه السلام من يشهد لى فقال خزيمة انا اشهد يارسول الله انك اوفيت الاعرابى ثمن الناقة ٨

لئلا يكون القياس مبطلا للنص (وان لايعدل به) اى بالاصل المقيس عليه (عن سنن القياس) وطريقه (بان لايعقل معناه) وعلته (كالمقدورات الشرعية) من العبادة والعقوبة وخصوصية الكفارات اويستثنى عن سننه كاكل الناسي للصوم فالقياس فوات القربة بمايضادها ويهدم ركنها كما قال عليه الصلوة والسلام الفطر مما دخل الا انه خرج عنه بقوله عليه السلام تم على صومك انما اطعمك الله وسقاك (او) شرع ابتداء (وانتفى نظيره) فى الشرع سواء كان (مما ظهر معناه) كرخص السفر لمعنى المشقة (ولا) كضرب الدية على العاقلة ولاجناية لهم و (ان يكون المعدى حكما شرعيا) اذلو كان حسيا اولغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعى للمساواة فى علته ولايتصور الابذلك ثابتا (باحد) الادلة (الثلثة) اى الكتاب والسنة والاجماع (اوالخفى منه) اى من القياس يعنى الاستحسان وسيجئ ان المستحسن بالقياس الخفى يعدى الى الجلى لما سيأتى ويتحقق الفرق بينهما فى موضعه ان شاء الله تعالى (غير متغير) فى الاصل بان يبقى حكم النص بعد التعليل على حاله لانه اوتغير لكان القياس مبطلا وشك انه للتعميم لا الابطال ولافى الفرع بان لايتغير فى الفرع حكم الاصل بزيادة وصف اوسقوط قيد ونحو ذلك والا لكان اثباتا ابتداء لا الحاقا بالثابت واما الظنية فلازمة لاتتعلق بنفس الحكم (الى فرع) متعلق بمحذوف اى وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع (هو) اى ذلك الفرع (نظيره) اى الاصل والالم يشاركه فى حكمه (ولانص فيه) اى فى الفرع سواء وافقه القياس اوخالفه اذ لوكان فان وافقه القياس لغا القياس وان خالفه بطل واعترض عليه بانه انما يلغو ولا يصح اذا لم يقصد به تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثير فى كتب الفروع الاستدلال فى مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس (اقول الكلام ههنا فى القياس الذى هو حجة مستقلة كما فى الاجماع ولاشك ان وجود النص فى الفرع ينافيه والا فالنصوص الموافقة للقياس اكثر من ان يحصى وهذه العبارة تتناول مالايكون دليله شاملا لحكم الفرع شمولا ظاهرا فانه لايجوز ايضا والالكان تعيين الاصل تحكما ولكان القياس تطويلا بلاطائل ولماذكر فى هذا الشرط قيودا اراد ان يفرع على كل منها فرعا فقال (فلا تثبت اللغة بالقياس) هذا تفريع قوله حكما

٤فقال عليه السلام كيف تشهد لى ولم تحضرنا فقال يارسول الله انا نصدقك فيما تأتينا به من السماء افلا نصدقك فيما تخبرنا من اداء ثمنها فقال عليه السلام من شهدله خزيمة فحسبه فجعل عليه السلام شهادته كشهادة رجلين كرامة وتفصيلا على غيره حتى لايثبت هذا الحكم فى شهادة غيره وان كان فوقه فى الفضيلة كالخلفاء الراشدين وانما اختص بهذه الكرامة من بين الحاضرين لفهم جواز الشهادة للرسول بناء على ان خبره عليه السلام فى افادة العلم بمنزلة العيان منه

٣ وانما لاتثبت اللغة بالقياس لما بين الحقيقة والمجاز لان المعنى قد لا يراعى فى الوضع كوضع الفرس والابل ونحوهما وقد يراعى كما فى القارورة لكن رعاية المعنى انما هى للوضع لالصحة الاطلاق حتى لاتطلق القارورة على الذى لقرار الماء ٤

شرعيا ووجه ان بعض الشافعية قالوا اثبات الاسامي بالقياس الشرعي ثم ترتيب الاحكام عليها جائز متمسكين بان اسم الخمر ٣ مثلا دار مع الشدة المطربة وجودا وعدما في عصير العنب وذلك الدوران دليل العلية وعلة التسمية حاصلة في النبيذ فيصدق عليه الخمر والخمر حرام فيحرم النبيذ و يحد بشرب قليله وكثيره كالعقار فلما اشترط القياس الشرعي كون المعدى حكما شرعيا بطل اثبات الاسامي بالقياس الشرعي وصح التفريع فاندفع ماقيل ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما في مطلق القياس وهو باطل اوفي القياس الشرعي و ح لامعنى لتفريع عدم القياس في اللغة على ذلك (ولايتعدى المنسوخ) هذا تفريع قوله ثابتا فان الوصف في الاصل لما لم يبق معتبرا في نظر الشرع لم يتعد الى غيره (ولا) يتعدى (الثابت بالقياس) اي الجلي منه فانه المتبادر من الاطلاق هذا تفريع قوله باحد الادلة الثلثة اوالخفي منه وانما لم يتعد لان العلة ان اتحدت في القياسين فالوسط ضايع والابطل احدهما لان المعتبر في الاصل احدى العلتين مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة المذكورة كان ذكر الذرة ضايعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم (ولايقال الذمي اهل للطلاق فاهل للظهار كالمسلم) هذا تفريع قوله غير متغير فان الحكم في الاصل وهوالمسلم حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذمي حرمة لاتنتهي بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها ٦ (ولايلحق الخطاء بالنسيان في عدم الافطار) هذا تفريع قوله الى فرع هونظيره فانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان (ولايجوز السلم الحال قياسا على المؤجل) هذا تفريع قوله ولانص فيه فان قوله عليه الصلوة والسلام الى اجل معلوم نص في اشتراط الاجل في السلم (واعلم ان قوله ولانص فيه مغن عن اشتراط ان لايغير القياس حكم النص لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى اوعدمه وفيما اذا غير القياس حكم النص دال على العدم وبالنظر الى هذا اورد السؤال من طرف الشافعي مع جوابه الوارد على قولهم وان لايغير القياس حكم النص حيث قال (واما القليل من الطعام فلم يخصص من قوله عليه الصلوة والسلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء بالتعليل) متعلق بقوله لم يخصص (القدر) متعلق بالتعليل (بل المراد التسوية

سائر الاشربة لانه ان اطلق عليه حقيقة فلابد من وضع العرب ولا وضع فيه وان اطلق عليه مجازا فلا نزاع فيه اذا وجدت العلاقة لكن لايحمل عليه عند ارادة الحقيقة لعدم جواز الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في لفظ واحد بحسب استعمال واحد الا اذا اريد به عموم المجاز بان اطلق على ما يخامر العقل فانه يشمل حينئذ العقار وغيره بطريق عموم المجاز منه

٣ يعني ان اسم الخمر انما يطلق على عصير العنب اذا اشتد واما قبل الشدة اوبعد زوالها فلا والدوران دليل العلة وعلة التسمية وهي الشدة حاصلة في النبيذ فيطلق عليه اسم الخمر فيكون حراما منه

٦ لان المقصود بها التطهير والكافر ليس باهله ولان في الكفارة معنى العبادة الايرى انها تؤدي بالصوم والكافر ليس من اهل العبادة منه

بالكيل وهي لا تتصور الا في كثير) تقرير السؤال انكم غيرتم قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء ٢ فانه يعم القليل والكثير وخصصتم القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوى بالتعليل بالقدر حيث قلتم ان علة الربوا هي القدر والجنس والقدر اى الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجرى فيه الربوا وهذا التعليل مغير للنص فجوزتم القياس مع وجود النص في الفرع وتقرير الجواب ان المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير لان المراد التسوية الشرعية لقوله عليه السلام الاسواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا في المطعومات التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير فانا اذا قلنا لا تقتل حيوانا الا بالسكين كان معناه لا تقتل حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل به كالقمل والبرغوث والسمك لا يدخل تحت النهي وقال (واما سقوط حق الفقير في العين) في باب الزكوة (فبدلالة النص ٥ (التعليل بالحاجة) تقرير السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على العين لعلة دفع حاجة الفقير ففي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وتقرير الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا تجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وانجازا لعدة ارزاقهم ولا شك ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقوقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز ذلك الاستبدال فعلم ان الغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وان ذكره انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكوة الاتيان من جنس النصاب اسهل ويده اليه اوصل ولكونها معيار المقدار الواجب اذ بها تعرف القيمة (ثم لما ورد ان وجوب الشاة اذا ثبت بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اراد ان يدفعه فقال (وانما هو) اى التعليل بها (لبيان صلاحية حدثت لا ثبات مثلها) وتقريره ان التعليل انما وقع لحكم آخر هو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي

والمذكور في صدر الكلام هو العين ولا يجوز استثناء الاحوال من الاعيان الا على سبيل الانقطاع لزم ان يقدر المستثنى منه على وفق المستثنى فوجب عموم صدره في الاحوال من التساوى والتفاضل والمجازفة فان قيل لم لا يجوز ان يكون تقديره الا طعاما مساويا لربوا الكيل قلت الغرض من النهي منع حالة غير المساواة لا منع عين الطعام منه

٥ قوله فبدلالة النص الخ وفيه ان الدلالة لا تعارض النص الذي يقتضي وجوب الشاة عينها فينبغي ان لا يعمل بالدلالة الا ان يقال لا معارضة بينهما لان الثابت بالدلالة يعم الشاة ويراد بالدلالة معناها اللغوى يعني ان النص كما يدل على الشاة يدل على قيمتها منه

قال عليه السلام الصدقة تقع اولا ٢

ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حدثت بعد ماكانت باطلة فى الامم السالفة ولما كان هذا حكما شرعيا علقناه بحاجة الفقير الى الشاة اوبكونها دافعة لحاجته ليتعدى الحكم الى قيمة الشاة ونجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهى للحاجة ادفع فالحاصل ان ههنا ثلثة احكام الاول وجوب الشاة والثانى جواز الاستبدال والثالث صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع للاخير وليس فيه تغيير النص اذلانص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما هو بدلالة النص الآخر بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل فى حكم آخر غير واقع بسببه وهو معنى قوله (فالتغيير مع التعليل لا به) فان قيل كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح غير الشاة للصرف فلاحاجة الى التعليل قلنا لامعنى لجواز الاستبدال الاسقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل يصلح للصرف اليه وهذا لايدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعدما لم يوجد فى الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة اوكل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع مافيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بمايعتد به فى دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لم يجز والحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلابد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا ومن صلاحها للصرف الى الفقير ثانيا ففى الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفى القيمة ثبت الاول اى حق الله تعالى بدلالة النص والثانى بالتعليل والقياس على الشاة واعترض على جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لولم يكن فى جنس الواجب مايصلح لايفاء حق الفقراء اوقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة اثمانا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق وجوابه ان الدراهم والدنانير اموال باطنة ولا تؤخذ الزكوة منها جبرا عندنا فلايصلح بها انجاز المواعيد على سبيل اليقين (واما ركنه فاربعة) ركن الشئ جزؤه الداخل فى حقيقته والمشهور ان للقياس اربعة (الاصل والفرع وحكم الاصل والجامع) واما حكم الفرع فثمرته لاركنه (اما الاصل فالمحل المشبه به) كالبر

٢ فى كف الرحمن قبل ان تقع فى كف الفقير ولذا قلنا ان اللام فى قوله تعالى (انما الصدقات للفقراء) لام العاقبة عندنا اى يصيرلهم بعاقبة لا للتمليك منه

بيانه الشاة تقع لله تعالى على الخلوص فى ابتداء القبض ثم تصير للفقير بدوام يده عليها وكان قبض الفقير بمنزلة قبضين الاول لله تعالى والثانى لنفسه قال الله تعالى (وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات) منه

وقيل حكمه) كحرمة الفضل (وقيل دليله) كحديث الربوا (واما الفرع فالمحل المشبه) لا كارز والجص (وقيل حكمه) كحرمة فضله لا دليله لانه عين القياس والنزاع اعتباري فلا يلتفت الى تصحيح الصحيح وان اطنبوا فيه فانه تطويل بلا طائل (واما حكم الاصل فما افاده النص) كتابا كان اوسنة (اوالاجماع او الاستحسان) بالقياس الخفي كما سبق لا القياس الجلي لما سبق (واما الجامع المسمى بالعلة فاجعل علما) اى امارة وعلامة (على حكم النص) فان المؤثر في الحقيقة هوالله تعالى وهذا مبنى على ان افعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح ففيه رد على طائفتين الاولى المعتزلة حيث قالوا العلل الشرعية مؤثرات حقيقة كالعقلية لقولهم بالوجوب على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فالقتل العمد العدوانى موجب عندهم شرع القصاص دابه تعالى الله عنه وثبوت بطلان الاصل يغنى عن اثبات بطلان الفرع والثانية بعض الاساعرة حيث قالوا افعال الله تعالى ليست معللة اصلا لاستلزامه الاستكمال بالغير وقد اضطرب الاقوال في توجيه هذا المقال اقول الذى يتأدى اليه الخاطر الفاتر ان معناه ان افعال الله تعالى لو علت لكانت تلك العلل عللا غائية واغراضا وهو باطل لان العلة الغائية علة لعلية العلة الفاعلية ولاشك ان المعلول موقوف على العلة ومحتاج الى تلك العلة فيلزم ان تكون علية البارى تعالى بل البارى تعالى في عليته محتاجا الى تلك العلة فيلزم منه استكماله بالغير وجوابه ان الملازمة ممنوعة لجواز ان تكون تلك العلل حكما ومصالح فلا يلزم ماذكرتم ونحن على ماهو دأبنا من التوسط نقول النصوص معللة بعلل هى امارات لايجاب الله تعالى الاحكام عندها وان كانت مؤثرة بالنسبة الينا بمعنى نوط المصالح بها تفضلا واحسانا كما ان آثار العلل العقلية والحسية مخلوقة لله تعالى ابتداء ومعنى تأثيرها جريان سنة الله تعالى بخلقها عقيبها ثم انها امارات على الحكم في الفرع عند اكثر مشايخنا لان حكم الاصل انما هو بالنصوص وعند مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين حكم الاصل ايضا مضاف الى العلة اذ المراد منها الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لابمعنى الامارة المجردة والالم يبق فرق بين العلة والعلامة وهو ثابت بالاجماع (مما) اى من الاوصاف التى (اشتمل) النص (عليه) مانصيغته كاشتمال نص الربوا

على الكيل والجنس او بنبرها كاشتمال نص النهى عن بيع الآبق على العجز عن التسليم فانه لما كان مستنبطا من النص لابد من ان يكون ثابتا به صيغة اوضرورة (وجعل الفرع نظيرا له) اى للنص بمعنى المنصوص عليه (فى حكمه) اى حكم النص بذلك المعنى (بوجوده) اى بسبب وجود ذلك المعنى (فيه) اى فى الفرع (ويكون) اى الجامع هذا اشارة الى نفى شرائط اعتبرها بعضهم فى العلة من كونها وصفا لازما جليا منصوصا عليه الى غير ذلك (وصفا لازما) للاصل كالثمنية للزكوة فى المضروب ٧ عندنا فان الحجرين خلقا ثمنا وهذا الوصف لاينفك عنهما اصلا حتى تجب الزكوة فى الحلى والربوا عند الشافعى (او) وصفا (عارضا) كالكيل للربوا فانه ليس بلازم للحبوب فانهما قد تباع وزنا (و) يكون (جليا) كالطوف (وخفيا) كالقدر والجنس (و) يكون (اسما) اى اسم جنس كقوله عليه الصلوة والسلام لمستحاضة سألت عن الاستحاضة توضئى وصلى وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض فان الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض والمراد بكونه اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعنا القائم بنفسه لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات (و) يكون (حكما) من احكام الشرع كما فى حديث الخثعمية فانه عليه الصلوة والسلام قاس اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عنه والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعى لانه عبارة عن وصف فى الذمة وذلك شرعى (و) يكون (مركبا) كالكيل والجنس (ومفردا) كالثمنية (و) يكون (منصوصا وغيره) كما سيأتى (والاصل فى النصوص قيل عدم التعليل الا بدليل) دل على انها معلولة كما فيما له علة منصوصة اما لان التعليل بجميع الاوصاف ينسد باب القياس لانها لا توجد الا فى المنصوص عليه وبكل وصف يتناقض وبالبعض محتمل ولا ثبوت مع الاحتمال فكان الاصل الوصف واما لان الحكم قبل التعليل مضاف الى النص وبعده ينتقل الى علته فهو كالمجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل والجواب عن الاول ان دليل رجحان البعض يدفع الاحتمال ويعينه وعن الثانى ان التعليل لحكم الفرع الذى لايضاف الى النص من حيث الاظهار لا لحكم الاصل الذى هو المضاف الى النص (وقيل) الاصل (التعليل بكل وصف يمكن) اى يصلح لاضافة الحكم اليه فى الجملة لان الادلة قائمة على حجية القياس

٧ ومعنى قولنا ان الثمنية علة للزكوة فى المضروب هو كون الذهب والفضة خلقا ثمنين دليل على انهما غير مصروفين الى الحاجة الاصلية بل هما من اموال التجارة خلقة فتكونان من المال النامى وتأثير المال النامى فى وجوب الزكوة عرف شرعا فمعنى كون الثمنية علة الزكوة ان الثمنية من جزئيات كون المال ناميا فيكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه فى حكم وجوب الزكوة فالعلة فى الحقيقة النماء لا الثمنية منه

بلا تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لمامر فتعين التعليل بكل وصف (الا لمانع) كمخالفة نص اواجماع اومعارضة اوصاف اجيب بان التعليل بكل وصف يفضي الى التناقض كمامر وليس بشيء لانه من جملة الموانع فالصواب ان يقال انه يفضي الى تصويب كل مجتهد وهو خلاف المذهب وسيأتى ان شاء الله تعالى ابطاله (وقيل) الاصل (التعليل) لكن لابكل وصف لما سبق (بل بمميز) اى بوصف ممتاز عن سائره لان التعليل بالمجهول باطل وهذا اشبه بمذهب الشافعي وان لم ينقل عنه صريحا فانه يكتفى بدلالة التمييز ولايشتغل بكون النص معللا حتى يعلله بالقاصرة (وبعض الشافعية ذهب الى) ان المميز للوصف عما سواه هو (الاخالة) اى الايقاع فى القلب خيال العلية وحاصله تعيين العلة فى الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينهما وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره قال ابن الحاجب ان الاخالة هى المناسبة وهى المسمى بتخريج المناط اى تنقيح ماعلق الشارع الحكم به ومآله الى التقسيم بانه لابد للحكم من علة وهى اما الوصف الفارق اوالمشترك لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فثبت الحكم لثبوت علته (وبعضهم) ذهب الى ان مجرد الاخالة لايكفى بل يجب بعده (شهادة الاصول) يعنى ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعنى ابطال نفسه باثر اونص اواجماع اوايراد تخلف الحكم عن الوصف فى صورة وعن المعارضة اعنى ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لاتجب الزكوة فى ذكور الخيل فلاتجب فى اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى مايكفى فى ذلك اصلان فان المناسب المخيل بمنزلة الشاهد والعرض على الاصل تزكية بمنزلة العرض على المزكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلايخفى انه متعذر اومتعسر (وعندنا) الاصل فى النصوص (التعليل) الا لمانع ولكن لما لم يصح الا بتمييز لابد من دليل مميز للعلة عن سائر الاوصاف وسيأتى بيانه ان شاء الله تعالى (ولابد قبل المميز) اى قبل ملاحظة دليل التمييز (من) بيان (كونه) اى النص (معللا فى الجملة) اى لايكون من النصوص التعبدية بل يكون معللا عند الخصم ايضا ولو بعلة غير ما نقول او يدل عليه دليل يوجب اعترافه بتعليله فان النص نوعان تعبدى

ومعلل ويحتمل ان يكون هذا النص تعبديا فوجب اولا الزامه التعليل ثم الاشتغال بتعيين العلة ولايكفى ان يقال الاصل التعليل لانه لايصلح للالزام كما ان مجرد الاستصحاب ليس بملزم بل تجب اقامة الدليل فى هذا النص على الخصوص انه معلول مثلا اذا نظر المجتهد فى قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد فقبل تمييز العلة والحكم بانها الوزن والجنس لابد ان يثبت اولا ان هذا النص من النصوص المعللة فيقول ان هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله يدا بيد لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار ووجوب التعيين من باب منع الربوا كوجوب المماثلة لانه لماشرط فى مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط فى باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذى هو ربوا كاشتراط المماثلة فى القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى قال الشافعى فى بيع الطعام بالطعام ان التقابض شرط لحصول التعيين وقلنا جميعا يجب التعيين فى بيع الحنطة بالشعير حيث لو بيع حنطة بعينها بشعير لابعينه مع الحلول وذكر الاوصاف ووجب تعيين رأس مال السلم بالاجماع فثبت ان نص الربوا معلل فى حق وجوب التعيين اذلاتعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا فى حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل اشد تحققا من ربوا النسيئة لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة وحقيقة الشئ اولى بالثبوت من شبهته فاذا ثبت تعليله وجب الاشتغال بتمييز العلة وتعيينها بالطريق الآتى ان شاءالله تعالى (ولايجوز ٤ تعليله) النص (بالقاصرة) من العلل خلافا للشافعى ٢ وفى العبارة اشارة الى ان النزاع فى العلة المستنبطة فان المنصوصة لاتجوز ان تكون قاصرة بالاتفاق وانما لم تجز لان الحكم فى الاصل ثابت بالنص وانما التعليل لاظهار حكم فى الفرع ولايتصور ذلك الا بعد العلم بان الشارع قد اعتبر العلة فى غير مورد النص وليس معناه ان التعليل يتوقف على التعدية حتى يقال ان التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور بل معناه ان التعليل يتوقف على العلم بان الوصف حاصل فى غير مورد النص واما الشافعى فلما اكتفى بالاحالة اقتصر على القاصرة فاندفع ماقيل انه لامعنى للنزاع فى التعليل

٤ لعدم الفائدة فى التعليل بها والفائدة اثبات الحكم وفى التنقيح هذا ليس بشئ اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم وفى التلويح ان اريد بالفائدة الفقهية مايكون له تعلق بالفقه ونسب اليه فشرعت للاذعان وزيادة الاطمينان والاطلاع على حكمة الصانع كذلك وان اريد المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لايكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفائدة اخرى متعلق بالشرع فلايلزم العبث قلنا نختار الثانى لكن الكلام فى تعليل الفقيه وغير اثبات الحكم بالنسبة اليه من حيث هو فقيه عبث ولئن ان نختار الاول ونمنع العقل بالفقه من حيث هو فقه ماهو غير اثبات الحكم منه

بالقاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعد ما غلب على رأي المجتهد علية الوصف القاصر ورجح عنده بامارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذهابا الى انه مجرد وهم واما عند عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدي وذلك لان المعتبر في استنباط العلة عندنا بالتأثير وهو لا يتصور بدون التعدية كما سيأتي ان شاء الله تعالى (ولا) يجوز تعليلنا النص (بما اختلف في وجوده في الفرع او الاصل) كقول الشافعي في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك في الاخ (او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة) كقوله في قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر كمكاتب قتل وله مال يفي ببدل كتابته وله وارث غير سيده فنقول العلة في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا (ولا بما) اي علة مقارنة (مع الوصف (الفارق) اي الموجود في الاصل كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل فنقول اداء بعض البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع (ونعرف العلة (بوجوه الاول الاجماع) كالصغر علة لولاية المال اجماعا فكذا النكاح (الثاني النص فان دل بوضعه فصريح واقوى مراتبه ما صرح فيه بالعلية) نحو لعلة كذا ولاجل كذا وكي يكون كذا (ثم ما كان ظاهرا فيها) اي في العلية (بمرتبة) واحتمل غيرها كلام التعليل يحتمل العاقبة وباء السببية يحتمل المصاحبة وان الداخلة على ما لم يبق للسبب ما يتوقف عليه سواء يحتمل مجرد الاستصحاب والشرطية نحو ان اردن تحصنا (ثم ما) كان ظاهرا فيها (بمرتبتين) كان في مقام التعليل نحو ﴿ ان النفس لامارة بالسوء ﴾ وانها من الطوافين فان اللام مضمر والمضمر انزل من المقدر وقيل ايماء لانها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواضع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسئل عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء والاول اصح لما قال الامام عبد القاهر انها في هذه المواضع تغني غناء الفاء وتقع موقعها وكالفاء التعليل في لفظ الرسول سواء دخل الوصف نحو فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما ﴿ او الحكم والجزاء نحو ﴿ فاقطعوا ايديهما وسره

وعند الشافعي يجوز فانه جعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية وهي مقتصرة عليهما غير متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة فيجوز عليتها اتفاقا
منه

ان الفاء لم توضع للعلية بل للترتيب والباعث مقدم عقلا مؤخر خارجا فيجوز ملاحظة الامرين بدخول الفاء على كل منهما ثم فهم منه العلية بالاستدلال (ثم ما) كان ظاهرا فيها (بمراتب) كالفاء في لفظ الراوي نحو سها فسجد زادهنا احتمال الغلط في الفهم لكنه لا ينفي الظهور لبعده (والا) اي وان لم يدل بوضعه (فايماء وهو ان يقترن بالحكم مالو لم يكن هو او نظيره للتعليل كان بعيدا فيحمل عليه) اي على التعليل (دفعا للاستبعاد) مثال التعيين (كحديث الاعرابي) فان غرضه من ذكر الواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قال عم ان واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة لتكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول المولى اسقني ماء (و) مثال النظير نحو (حديث الخثعمية) فانها سألت النبي عليه الصلوة والسلام عن دين الله تعالى فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث (ومنه) اي من الايماء (ذكر وصف مناسب للحكم معه) اي مع الحكم متعلق بالذكر نحو لا يقضي القاضي وهو غضبان تنبيه على علية الغضب لشغله القلب ونحو اكرم العلماء (ومنه) اي من الايماء (الفرق بين شيئين في الحكم اما بصيغة مع ذكر الحكمين) نحو للراجل سهم وللفارس سهمان فانه فرق بين الفارس والراجل في الحكم بصفة الفروسية وضدها (او ذكر احدهما) نحو القاتل لا يرث حيث لم يقل وغيرا لقاتل يرث وتخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل (واما بالغاية) نحو ولا تقربوهن حتى يطهرن فان الطهارة علة جواز القربان (او الاستثناء) نحو الا ان يعفون فالعفو علة لسقوط المفروض (او الشرط) نحو مثلا بمثل وان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس علة لجواز البيع ولا يخفى ان كلا مما ذكر يورث ظن العلية وان لم يفد القطع بها فان فهم العلة لا يستلزم صحة القياس كما في آية السرقة والزناء ولا كون العلة متعدية لان المنصوصة وما بالايماء جاز كونها قاصرة بالاتفاق (الثالث المناسبة) اي مناسبة العلة للحكم بان يصح اضافته اليها ولا يكون نابيا عنها كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه نابي عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها (بشرط الملايمة)

اى ملاءمة العلل للعلل المنقولة عن الرسول عليه الصلوة والسلام وعن السلف رضى الله تعالى عنهم لان كون الوصف ٣ مناطا امر شرعى فلا بد ان يكون موافقا لما نقل عن الذين عرف احكام الشرعى ببيانهم بان يكون الوصف والحكم الذى نعتبره من جنس ما اعتبروه من الوصف والحكم نحو ان يقال الصغر علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه الصلوة والسلام لطهارة سؤر الهرة بالطوف لما فيه من الضرورة فان العلة فى احدى الصورتين الصغر وفى الاخرى الطوف فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم فى احدى الصورتين الولاية وفى الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذى يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة فى اثبات حكم يندفع به الضرورة اى فى حق الرخص (وهذه) المناسبة المشروطة (تجوز القياس) لانها كالاهلية الشاهد فان المستور يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدالته نظرا الى اصل الاهلية حتى لو حكم بها القاضى نفذ (وربما تسمى) هذه المناسبة (تأثيرا) وهو المراد حين يقال وانما اعتبر التأثير وانما اشترط التأثير (والموجب) للقياس (هو التأثير بمعنى ان يثبت بنص او اجماع اعتبار) علية (نوعه) اى نوع الوصف الجامع (او جنسه القريب فى نوع الحكم) قيد الجنس بالقريب احترازا عن التأثير بالمعنى الاول وانما اوجبه لانه بمنزلة العدالة للشاهد فكما ان العمل بشهادته واجب بعد ظهور عدالته فكذا يجب تعدية حكم العلة بعد ظهور تأثيرها بهذا المعنى والمراد بالنوع العين اورده بدلها لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوص بها فيتوهم ان الخصوصية مدخلا فى العلية والمراد بالوصف وصف جعل علة لا مطلقه وبالحكم المطلوب بالقياس لا مطلقه واضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية (واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهى بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المبين والحكم المطلوب كما فى حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف والحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة الحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبى الغير العاقل

٣ الوصف المعتبر شرعا بنص او اجماع هو المؤثر والمعتبر لا بنص ولا باجماع بل بترتب الحكم على وفقه فقط فى صورة فهو الملائم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه فى جنس الحكم او عكسه او جنسه فى جنسه وان لم يثبت فهو الغريب الاول من امثلة الملائم كالتعليل بالصغر فى حمل النكاح على المال فى الولاية فان الصغر معتبر فى جنس حكم الولاية بالاجماع عه بمعنى المناسبة لا بمعنى التأثير الذى سيجىء منه

نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز الذي بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على مايشمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي عن الفاعل بدون اختياره على مايشمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي عن الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لماينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والافهحقق الانواع والاجناس باقسامهما مما يعتبر في الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتبارات (فالنوع في النوع) اي فمثال تأثير نوع الوصف في نوع الحكم (كالصغر في الولاية على النفس) كما يقال في الثيب الصغيرة انها صغيرة فتثبت الولاية على نفسها في النكاح كالبكر الصغيرة بجامع الصغر فقد ظهر اثر عين هذا الوصف وهو الصغر في عين الحكم المدعى تعديته وهو الولاية على النفس بالاجماع والمقصود التمثيل فلا ينافيه التركيب (والجنس في الجنس كسقوط الزكوة عن الصبي) فان العجز بواسطة عدم العقل الذي هو جنس لنوع الصبي مؤثر في سقوط مايحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة (والنوع في الجنس كسقوطها) اي الزكوة (عمن لاعقل له) فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط مايحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة (والجنس في النوع كعدم دخول شئ في الجوف في عدم فساد الصوم) فان الاحتراز عن شهوتي البطن والفرج الذي هو جنس لعدم الدخول مؤثر في عدم فساد الصوم (وقد يتركب البعض) من الاربعة (مع البعض فتصير الاقسام) للبسيط والمركب (خمسة عشر اربعة للبسيط) حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم (والباقي) وهو احد عشر (للمركب) لان التركيب اما رباعي او ثلاثي او ثنائي اما الرباعي فواحد فقط واما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي فذلك الواحد اما اعتبار النوع في النوع فالباقي اعتبار الجنس في الجنس والنوع في الجنس والجنس في النوع واما الجنس في الجنس فالباقي النوع في النوع والنوع في الجنس والجنس في النوع واما النوع في الجنس فالباقي النوع في النوع والجنس في الجنس والجنس في النوع واما العكس فالباقي النوع في النوع

والجنس فى الجنس والنوع فى الجنس والمجموع اربعة واما الثنائية فستة لان اعتبار النوع فى النوع ان تركب مع اعتبار الجنس فى النوع اوالنوع فى الجنس اوالجنس فى الجنس يحصل ثلثة ثم اعتبار الجنس فى النوع ان تركب مع اعتبار النوع فى الجنس اوالجنس فى الجنس يحصل اثنان ثم اعتبار النوع فى الجنس ان تركب مع اعتبار الجنس فى الجنس يحصل واحد والمجموع ستة فالمجموع احد عشر وامثلة الاقسام مذكورة فى المطولات (قيل وتعرف) العلة (بالدوران وهو الوجود عند الوجود) اى وجود الحكم عند وجود الوصف ويسمى الطرد (وزاد البعض) على الوجود عند الوجود (العدم عند العدم) ويسمى الطرد والعكس (و) زاد (البعض) عليهما (قيام النص فى الحالين) اى حال وجود الوصف وعدمه (و) الحال انه (لاحكم له) اى للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود حال وجود الحدث وحال عدمه ولاحكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على مامر فى مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت فى الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغى انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لايجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلى لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا ايضا غير ثابت فعلم من ذلك علية الحدث اذلولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص (لان العلل الشرعية امارات فلا حاجة الى معان تعقل قلنا) ذلك فى حقه تعالى واما فى حقنا فالاحكام مستندة الى العلل كاستناد الملك الى الشراء والقصاص الى القتل (فح لابد من التميز بين العلل والشروط) وانما ذلك بمعان تعقل (والدوران مطلقا) اى سواء كان الوجود عند الوجود اومعه العدم عند العدم (لايفيد العلية) لجواز ان يكون ذلك باتفاق كلى اوتلازم تعاكس اويكون المدار

لازم العلة اوشرطا مساويا لها فلايفيد ظن العلية (والقيام) اى قيام النص في الحالين ولاحكم له (نادر فلايجعل اصلا في الباب) اى باب القياس الذى يبتنى عليه اكثر الاحكام الشرعية (واما حكمه) اى القياس (فالتعدية اتفاقا) بيننا و بين الشافعية (كالتعليل عندنا) فان حكم التعليل عندنا هو التعدية لكونه مرادا للقياس خلافا للشافعي حيث جوز التعليل بالقاصرة ولم يجوزه كما سبق واذاكان التعدية حكما للتعليل لازما له (فلا تعليل) اتفاقا (لاثبات السبب) ابتداء كاحداث تصرف موجب للملك (اووصفه) ابتداء كاثبات السوم في الانعام لان التعليل لايتصور حينئذ كما يظهر لمن يلاحظ معناه ولوسلم فيؤدى الى اثبات الشرع بالرأى (ولا) لاثبات (الشرط) لحكم شرعى بحيث لايثبت ذلك الحكم بدونه كالشهود في النكاح (اووصفه) ككونهم رجالا لان هذا ابطال للحكم الشرعى ونسخ له بالرأى مع عدم تصور التعليل كامر (ولا) لاثبات (الحكم) كصوم بعض اليوم (اووصفه) كصفة الوتر لانه نصب احكام الشرع بالرأى فلايجوز مع ماسبق (بل) التعليل انما هو (لتعدية حكم شرعى من الاصل الثابت بالنص اوالاجماع الى فرع هونظيره) باتفاق بين اصحابنا (واختلف فى تعدية السببية والشرطية) بمعنى انه اذاثبت بنص اواجماع كون الشئ سببا اوشرطا لحكم شرعى فهل يجوز ان يجعل شئ آخر علة اوشرطا لذلك الحكم قياس على الشئ الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا و يجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية في التيمم فذهب كثيرمن علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهواختيار فخر الاسلام فظهر بهذا التقرير صحة وجه كلامه وان اعترف صاحب التنقيح بعدم درايته مرامه ﴿فصل ان سبق الافهام﴾ اى افهام المجتهدين اذاوهام العوام كالاوهام (الى وجه القياس) وهوالمسمى قياسا جليا (يختص باسمه) اى باسم القياس (والا) اى وان لم يسبق اليه وهوالذى يسمى قياسا خفيا (فبالاستحسان) قدغلب اسم الاستحسان فى اصطلاح الاصول على القياس الخفى خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلى تمييزا بين القياسين (وقد يسمى به) اى بالاستحسان (الاعم) اى اعم من القياس الخفى وهذه التسمية فى الفروع سائغة (وهو) اى الاعم (دليل يقابل القياس الجلى وهو)

اى ذلك الدليل (اما الاثر) كما فى الاجارة والسلم وبقاء الصوم فى الا كل ناسيا (والاجماع) ٧ كما فى الاستصناع (والضرورة) كما فى طهارة الحياض والآبار (اوالقياس الخفى وله) اى القياس الخفى (قسمان) الاول (ماقوى بأثيره و) الثانى (ماظهر صحته وخفى فساده) اى اذا نظر اليه بادى نظر يرى صحته ثم اذا تؤمل حق التأمل علم انه فاسد (والقياس) الجلى ايضا (قسمان) الاول (ماضعف تأثيره و) الثانى (ماظهر فساده وخفى صحته واول الاول) اى القسم الاول من الاستحسان (اولى من اول الثانى) اى القسم الاول من القياس (وثانى الثانى) اى القسم الثانى من القياس (اولى من ثانى الاول) اى القسم الثانى من الاستحسان لان المعتبر هو التأثير لا الظهور فالاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان فى مقابلة القسم الاول من القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثانى وهو ان يقع القسم الثانى من الاستحسان فى مقابلة القسم الثانى من القياس كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع ٣ قياسا لا استحسانا لان كلا منهما لما اشتمل على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة وفى الصلوة ان تؤدى بالركوع كما تؤدى بالسجود لمناسبة ظاهرة بينهما فهذا قياس جلى فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز تعذر الحقيقة وصحة خفية هى ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة وهذا حاصل فى الركوع فى الصلوة الا ان المأمور به سجود مغاير للركوع فينبغى ان لا ينوب عنه الركوع ٦ كما لا ينوب عن السجدة الصلاتية وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة مع انه لم يستحق بجهة اخرى بخلاف الركوع فى الصلوة وهذا قياس خفى يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تأدية المأمور به بغيره وفساد خفى هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة ٩ فى القياس وجعلنا سجدة التلاوة فى الصلوة متأدية بالركوع ساقطة به كما تسقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلوتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع لقوله تعالى اركعوا واسجدوا (كل) من القياس والاستحسان (ينقسم عقلا) تارة باعتبار القوة والضعف (الى ضعيف الاثر وقويه) فيكون الاقسام

---

٧ وفيه ان الاجماع صار معارضا للنص وهو قوله عليه السلام لا تبع ماليس عندك فان قلت الاجماع خصص الحديث قلت شرط التخصيص الاتصال والاجماع بعد حياة النبى عليه السلام والجواب النص مخصوص بالسلم قبل الاجماع فيجوز بعده بالاجماع وشرط القران فى التخصيص الاول منه

٣ ولهذا صح التعبير عنه بالركوع فى قوله تعالى وخر راكعا اى سقط ساجدا منه

٦ مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة وموجبات التحريمة منه

٩ ولقائل ان يقول من شرط القياس ان لا يغير حكم النص وهنا قد تغير لانه لم تبق السجدة بعينها واجبة فى قوله عليه السلام السجدة على من تلاها وقيل ثبت هذا بدلالة

اربعة (ولا يترجح الاستحسان) على القياس فى الصور الاربع (عند التعارض) بين القياس والاستحسان (الا) فى صورة واحدة وهى ما (اذا قوى اثره) اى اثر الاستحسان (وضعف اثر القياس) واما فى الصور الثلث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان اثر القياس اقوى فظاهر واما اذا تساويا فى القوة فالقياس يرجح لظهوره اوفى الضعف فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره (و) ينقسم تارة باعتبار الصحة والفساد (الى صحيح الظاهر والباطن و) الى (فاسدهما و) الى صحيح الظاهر (فاسد الباطن و) الى (العكس) وهو فاسد الظاهر صحيح الباطن وفى الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس فى الاقسام الاربعة للاستحسان (فالاول من القياس) وهو صحيح الظاهر والباطن (يرجح على كل استحسان) لظهوره (وثانيه) اى الثانى من القياس وهو فاسد الظاهر والباطن (مردود) بالنسبة الى الكل لفساده ظاهرا وباطنا (بقى الاخيران) من القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (فالاول من الاستحسان) وهو صحيح الظاهر والباطن (يرجح عليهما) لصحته ظاهرا وباطنا (وثانيه) اى ثانى الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن (مردود) لفساده ظاهرا وباطنا (بقى الاخيران) من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (فالتعارض بينهما) اى بين اخيرى الاستحسان (وبين اخيرى القياس) وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (ان وقع مع اتحاد النوع) بان يتحد القياس والاستحسان فى صحة الظاهر وفساد الباطن والعكس (فالقياس اولى) لظهوره (و) ان وقع التعارض (مع اختلافه) اى اختلاف النوع وهذا فى الصورتين احديهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان وفاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس (فالظاهر فساده ابتداء) سواء كان قياسا او استحسانا (و) لكن اذا تؤمل (تبين صحته اقوى من العكس) لان المعتبر ما يظهر بعد التأمل (والمستحسن بالقياس الخفى يعدى لا غير) اراد ان يفرق بين المستحسن بالقياس الخفى الذى هو المتبادر من اطلاق المستحسن والثلثة الاخر بانه يعدى لا الباقية للعدول بها

قوله النص يخرج عن البحث ولان دلالة النص لا يعارض النص ويمكن ان يقال على قياس ما تقدم التغيير بدلالة النص والتعليل انما هو فى الصلاحية بان يقال الواجب هو التواضع والسجود آلة فكذا الركوع منه

عن سنن القياس اللهم الا دلالة اذا تساويا فى الوجوه المعتبرة مثاله ان الاختلاف فى الثمن قبل قبض المبيع يوجب يمين المشترى ٢ فقط قياسا لانه المنكر و يمينهما استحسانا اما البائع فلانه ينكر وجوب تسليم المبيع ٣ بمقابلة ماهو ثمن فى زعم المشترى واما المشترى فلانه ينكر زيادة الثمن وهو الحكم الذى هو التحالف يعدى الى وارثيهما والى الموجر والمستأجر اذا اختلفا فى مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة واما بعد القبض فلثبوته بقوله عليه الصلوة والسلام اذا اختلفا المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا ٤ فلا يعدى ٦ الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة وهذه التعدية لاتنافى ماسبق ان من شرطها ان لايكون الحكم ثابتا بالقياس بلا تفرقة بين الجلى والخفى لان المعدى حقيقة حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر فى سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كان حكم الاستحسان الذى هو القياس الخفى اضيف التعدية اليه اذ لايوجد فى الاصل الذى هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهى ان يتوجه على المتنازعين فى قضية واحدة (وهو) اى الاستحسان (ليس بتخصيص العلة) على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت فى صورة الاستحسان وسائر الصور وقد ترك العمل به فى الاستحسان لمانع وعمل به فى غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتى من ابطال تخصيص العلة (لان عدمه) اى عدم الحكم فى صورة الاستحسان ليس لان العلة موجودة وقد تخلف عنها الحكم بطريق التخصيص بل (لعدمها) اى عدم العلة مثلا ٧ موجب نجاسة سؤر سباع الوحش هو رطوبة النجسة فى الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك فى سباع الطير فانتفى الحكم بطريق التخصيص لذلك (واما دفعه) اى دفع القياس بدفع علته (فبوجوه الاول النقض وهو منع مقدمة لابعينها ببيان وجود العلة مع تخلف الحكم) كان يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح والا لما تخلف الحكم عنه فى شئ من الصور ثم ذهب بعضهم الى النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التأثير لايثبت الا بالنص اوالاجماع ولايتصور المناقضة فيه (وجوابه ان ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وغيره والتحقيق ان التأثير قد يكون ولا تأثير وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة اوقلب اوفساد وضع ونحو ذلك وليس كذلك فالمنافاة انما هى بين

---

٢ لان البائع هو المدعى زيادة الثمن والمشترى لايدعى عليه شيئا فى الظاهر منه

٣ فيكون منكرا فى المعنى وهذا معنى خفى وفيه ان الاستحسان كيف يعارض نص البينة على المدعى واليمين على من انكر منه

٤ على خلاف القياس وفيه ان هذا من الآحاد فكيف يعارض المشهور وهو قوله عليه السلام البينة الى آخره منه

٦ وعند محمد يتعدى ايضا باعتبار ان كل واحد منهما يدعى عقدا وينكر الآخر منه

٧ اى لان دليل الاستحسان اما النص اوالاجماع اوالضرورة وهى اجماع ايضا والقياس الخفى فلا اعتبار للقياس فى مقابلة هذه الامور المذكورة اذ من شرط صحته عدم الدليل النص

التأثير فى نفس الامر ويتم الاعتراض على القطع ولاقائل بذلك وايضا الخصم اذا سلم التأثير لايورد اعتراضا واذا لم يسلمه يورد ايا ما شاء منه فلاوجه لتخصيص العلل المؤثرة بالبعض دون البعض ولهذا اوردت وجوه الاعتراض و يرد اى يجاب عن النقض باربع طرق اشار الى الاول بقوله (بالوصف وهومنع وجود العلة فى صورة النقض) نحوخروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالقليل فيمنع الخروج فيه فانه الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فان فيهما لا يتصور ظهور القليل بالخروج والى الثانى بقوله (و بمعناه) اى بمعنى الوصف (وهومنع وجودما) اى المعنى الذى (له) اى لاجله (صارت) اى العلة (علة) فى صورة النقض وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى النصوص نحو مسح الرأس مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فنمنع فى الاستنجاء المعنى الذى فى المسح وهوانه تطهير حكمى غير معقول ولهذا لايسن فيه التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد التثليث فى المسح كما فى التيمم و يفيد فى الا ستنجاء والى الثالث بقوله (و بالحكم وهو منع تخلف عن العلة فى صورة النقض) نحو القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب فى غير السبيلين فنوقض بالتيمم فى صورة عدم القدرة على الماء حيث يوجد القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ولايجب الوضوء فنقول لانسلم عدم وجوب الوضوء فى صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه والى الرابع بقوله (و بالغرض وهوان يقول الغرض) من هذا التعليل الحاق الفرع بالاصل (التسوية) بينهما فى المعنى الموجب للحكم (وقد حصلت) التسوية فكما ان العلة موجودة فى الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر فى الفرع فكذا فى الاصل والتسوية حاصلة بكل حال فلايكون ذلك نقضا نحو خارج نجس فنوقض بالاستحاضة فيرد بان الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه حدث فى السبيلين لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا ههنا فلانقض ٣ وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم لان الناقض يدعى امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلايصح رده الابمنع احدهما (ثم ان رد) النقض (بها) اى بهذه الطرق الاربعة (فقدتم التعليل والا) اى

٣ اى لا نقض بالاستحاضة فى الفرع لان ذلك وارد على الاصل المجمع عليه ايضا وهوالسبيلين منه

وان لم يرد بها (فان لم يوجد في صورة النقض ما نع) من ثبوت الحكم (بطلت العلة) لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع (وان وجد) مانع (فلا) تبطل العلة (اما لاعتبار عدم المانع فيها) اى للقول بان عدم المانع جزء من العلة او شرط لها ليكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة جزءها اوشرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المتأخرون (واما لتخصيص العلة) كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان توصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال على تأثير العلة فيه ويبقى التأثير مقتصرا على المحال الاخر (فعلى هذا) اى على القول بتخصيص العلة ٩ (مانع الحكم) سواء منعه بعد تحقق العلة وهو المانع المعتبر في تخصيص العلة اومنعه بواسطة منع العلة (خمسة) لان للحكم ابتداء وتماما ودواما وكذا للعلة ابتداء وتماما ولاعبرة فيها للدوام بل التمام كاف كخروج النجاسة للحدث الاول (مانع من انعقاد العلة) كانقطاع الوتر في رمى في المحسوسات وكبيع الحر في الشرعيات (و) الثانى مانع (من تمامها) كما اذا حال شئ فلم يصب السهم وكبيع مالايملكه وهذان ليسا بمعتبرين في تخصيص العلة (و) الثالث مانع (من ابتداء الحكم) كما اذا اصاب السهم فدفعه الدرع وكخيار الشرط (و) الرابع مانع (من تمامه) كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية (و) الخامس مانع (من لزومه) كما اذا جرح وامتد حتى صار طبعا له وامن من الموت وكخيار العيب فان قيل ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان ريد الجرح فهو لازمة على تقدير ضرورية بمنزلة الطبع قلنا الحكم هوالجرح على وجه يفضى الى القتل لعدم مقاومة المرمى فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنع تحقق عدم المقاومة الا انه مادام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاءه الى القتل وكان مانعا من لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبنى على التسامح والا فالرمى علة للمضى والمضى للاصابة وهى للجراحة وهى لسيلان الدم وهو لزهوق الروح (ثم عدمها) اى عدم العلة قد يكون (لزيادة الوصف) كما ان البيع المطلق علة للملك فاذا اريد الخيار فقد عدمت (اولنقصانه) كالخارج النجس

٩ ومن لم يقل بتخصيص العلة لم يعد مانعا ابتداء الحكم منها وعلى هذا كل ماجعله الفريق الاول مانعا لثبوت الحكم جعله الفريق الثانى مانعا بتمام العلة وعلى هذا الاصل يدور الكلام بين الفريقين
منه

مع عدم الجرح علة للانتقاض وهذا معدوم في المعذور (الثاني الممانعة وهي منع مقدمة بعينها) اما مع السند او بدونه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل السابقة وتحقق اوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك (ففي المؤثرة اما) ان يقع الممانعة (في نفس الحجة) بان يقول لانسلم ان ماذكرت من الوصف علة اوصالح العلية واختلف في قبولها في نفس الحجة فقبل القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصلا فلا يكلف اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لابد في الجامع من ظن العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضايعا والمناظرة عبثا فلهذا يحتاج في جريان الممانعة في نفس الحجة الى بيان ويقال لاحتمال ان يتمسك بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان لاتكون العلة هي الوصف الذي ذكروه وان كان صالحا للعلة بل تكون العلة غيره (واما) ان تقع الممانعة (في وجودها) اي العلة (في الاصل) بان يقال سلمنا ان العلة ماذكرته لكن لانسلم وجودها في الاصل (او) تقع وجودها (في الفرع) بان يقال سلمنا ان العلة ماذكرته لكن لانسلم وجودها في الفرع (واما) ان تقع الممانعة (في شروط التعليل) بان يقال لا نسلم تحقق شرائط التعليل فيما ذكرته (واما) ان تقع (في اوصاف العلة) ككونها مؤثرة (وفي الطردية) عطف على في المؤثرة (اما في الوصف) بان يقال لانسلم ان الوصف الذي يدعيه علة موجودة في الاصل اوالفرع (او) في (الحكم) بان يقال لانسلم ثبوت الحكم الذي يدعيه بالوصف المذكور في الاصل اوثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع (او) في (صلاحه) اي الوصف (للحكم) بان يقال بعد تسليم وجود الوصف لانسلم انه صالح للعلية (او) في (نسبته) اي الحكم (الى الوصف) بان يقال لانسلم ان العلة في اصل هذا (الثالث فساد الوضع وهو ترتيب نقيض ما تقتضيه العلة عليها) كترتيب الشافعي[٧] ايجاب الفرقة على اسلام احد الزوجين وانما يقتضي الاسلام الالتيام دون الفرقة بل يجب ان يترتب ايجاب الفرقة على الاباء بعد العرض كما هو عندنا (ولاورد له) اي الفساد الوضع (بعد) بيان (المناسبة) فان معناها كما عرفت ان يصح اضافة الحكم اليه ولايكون تأثيانه (الرابع

[٧] الشافعي يوجب الفرقة في الاسلام احد الزوجين في غير المدخول بها من غير توقف على قضاء القاضي كرده احدهما منه

(فساد الاعتبار وهومنع محلية المدعى للقياس) متعلق بالمحلية (للنص على خلافه) تعليل للمنع (و يرد) اى يجاب عنه (بالطعن فى السند) اى سند النص ان كان خبر واحد (و يرد) ايضا (بمنع الظهور) اى ظهور ذلك النص فى ذلك المعنى لكونه مأولا بالمعارضة (باخر) اى بنص آخر مثله ليسلم القياس بالتساقط (الخامس الفرق وهو بيان وصف فى الاصل له مدخل فى العلية لا يوجد) ذلك الوصف (فى الفرع) فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هى الوصف مع شئ آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر (و يرد) اولا (بانه غصب) لمنصب التعليل اذ السائل جاهل مسترشد فى موضع الانكار فاذا ادعى علية شئ آخر وقف موقف الدعوى بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فلا يبقى سائلا بل يكون مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلى يقصد به عدم وقوع الخبط فى البحث و الا فهو نافع فى اظهار الصواب (و) يرد ثانيا (بان الفارق لايضر اذا اثبت) المعلل (علية) الوصف (المشترك) يعنى ان المعلل بعد ما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم فى الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق اولا لان غاية الامر ان المعترض يثبت فى الاصل علية وصف لايوجد فى الفرع وهذا لاينافى علية الوصف المشترك الموجب للتعدية (الا اذا اثبت) المعلل (مانعا فى الفرع) فحينئذ يضر يعنى لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم فى الفرع يكون مضرا (لكنه لايبقى فرقا) مجردا بل يكون بيان عدم العلة فى الفرع ببيان على ان العلة هى الوصف المفروض مع عدم المانع (وكل ما لو اورد به لرد ينبغى ان يورد بالممانعة) هذا تعليم ينفع فى المناظرات ومعناه ان كل كلام صحيح فى نفسه بان يكون منعا للعلة المؤثرة حقيقة فاذا اورد بطريق الفرق يمنعه الجدلى و يرد توجيهه فيجب ان يورد بطريق المنع لئلا يتمكن من رده كقول الشافعى اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لاالعتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغى ان نورده بطريق المنع بان نقول ان حكم الاصل الذى هو بيع الراهن ان كان البطلان فلانسلم ذلك كيف وعندنا حكمه التوقف وان كان التوقف فان ادعيتم فى الفرع البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لايمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ

(السادس المعارضة وهي اقامة الدليل على نقيض مدعى الخصم وتجرى) المعارضة (في الحكم) بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب (و) تجرى ايضا (في علته) اى علة الحكم بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله (ويسمى الاول معارضة في الحكم فاما) ان يكون المعارضة في الحكم (بدليل المعلل ولو بزيادة) اى زيادة شيء على دليله بطريق التقرير والتفسير لا التبديل او التغيير اكون قلبا اوعكسا كما سيأتى (وهى معارضة فيها معنى المناقضة) اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قيل في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف يجتمعان اجيب بانه يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض الانكار قصدا فان قيل ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم اللازم اجيب بانه لا لزوم عند تغاير الدليلين لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل اقول فيه بحث لان الاحتمال انما هو بالنظر الى الواقع دون زعم المعارض فالاولى ان يقال لا عبرة بالاستلزام اذا لم يتعرض لنفي الدليل ولو ضمنا لاصريحا كما ان اتحد الدليل فانه اذا استدل بعين دليل الخصم فكانه قال دليلك غير صحيح والا لما قام على النقيضين (فان دل) دليل المعارض (على نقيض الحكم بعينه فقلب) مأخوذ من قلب الشيء ظهرا لبطن كقلب الجراب يسمى بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كانت شاهدا عليه كما اذا قال الشافعي مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فقلنا ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه (وان دل) دليل المعارض (على ما) اى حكم آخر (يستلزمه) اى النقيض (فعكس) مأخوذ من عكست الشيء رددته الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشيء الى آخره وآخره الى اوله كما اذا قال الشافعي صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا تلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوى فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما شمول العدم او شمول الوجود والاول باطل لانها تجب للعمل بالنذر اجماعا

فتعين الثانى وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهونقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذى لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهونقيض مااثبت المعلل من عدم وجوبها بالشروع. (والاول) اى القلب (اقوى) من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وان استلزمه وهو اشتغال بمالايعنيه بخلاف المعترض بالقلب الثانى ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر وهونفى دعوى المعلل الثالث انمن شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل فى الفرع ولم يراع هذا فى العكس الامن جهة الصورة واللفظ لان الاستواء فى الاصل اعنى الوضوء انماهو بطريق شمول العدم وفى الفرع اعنى صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود فلا مماثلة (واما بدليل آخر) عطف على قوله فامابدليل المعلل (وهى معارضة خالصة) ليس فيها معنى المناقضة لعدم التعرض بدليل اصلا (فامان تثبت) تلك المعارضة (نقيض الحكم) الذى ادعاه المعلل (بعينه) كقوله المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول المسح فلايسن تثليثه كما فى الخف (او) تثبت نقيض الحكم لكن لابعينه بل (بتغيير) كقولنا فى اثبات ولاية تزويج صغيرة لا اب لها ولاجد لغيرهما من الاولياء فيثبت عليها ولاية انكاح كالتى لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلايولى عليها بولاية الاخوة كالمال فالعلة هى قصد الشفقة لا الصغر والا لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والسائل لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع فى نقيض الحكم تغيير هو التقييد بالاخ فلزم نفى حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولادة فنفى ولايته يستلزم نفى ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يكون لهذا النوع من المعارضة وجه صحة (واما) ان لاتثبت نقيض الحكم بل ثبت (ما) اى الحكم (يستلزمه) اى النقيض مثلا امرأة نعى اليها زوجها فنكحت فولدت ثم جاء الاول فهوا حق بالولد عندنالانه صاحب فراش صحيح فيقال بطريق المعارضة الثانى حاضر وان كان صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الثانى لكنه استلزم نفيه عن الاول فاذا قامت فالسبيل الترجيح كما سيأتى بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى

بالاعتبار من كون القسا في حاضرا مع فساد الفرض لان صحته توجب حقيقة السبب والفساد يوجب شبهته وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار من شبهته (و) الوجه (الاول) وهو ان تثبت نقيض الحكم بعينه (اقوى) من الوجهين الباقيين لدلالته صريحا على ما هو المقصود من المعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل (والثانية) وهي المعارضة في علة الحكم (تسمى معارضة في المقدمة فان كانت بجعل العلة) اي علة المعلل (معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة) وقد سبق وجهه (وقلب ايضا) لما مر آنفا (وانما تجيء) هذه المعارضة (اذا كانت العلة حكما لا وصفا) لانه اذا كانت العلة وصفا لا يمكن جعلها معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم فيرجم ثيبهم كالمسلين ٩ فان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب ايضا غايته فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها تكون اخس بجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب في البكر المائة وجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم فنقول المسلون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم فقد جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب وجعلنا رجم الثيب علة لجلد البكر (والاحتراز عنه) اي عن التعليل بوجه لا يورد عليه هذا القلب (ان) لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالاخر بل (يورد بطريق الاستدلال باحدهما) اي بثبوت احدهما (على) ثبوت (الاخر) اذا ثبت المساواة بينهما في المعنى الذي بني الاستدلال عليه اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان تفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة مستها النار لانها محترقة نحو ان يقال ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ماشرع لثبوت التساوي بينهما بل الشروع اولى لانه الموجب رعاية ماهو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ماهو القربة اولى (وان) اي وان لم يكن بجعل العلة معلولا والمعلول علة (فخالصة) ليس فيها معنى المناقضة (فان قامت) المعارضة الخالصة (على نفي علته) اي عليه ما انه المعلل علته (قلت) المعارضة (وان) قامت (على علية) شيء (آخر فان قصر) ذلك الشيء الاخر (او تعدى الى مجمع عليه لا)

٩ هذا بناء على ان الاسلام ليس من شرط الاحصان عند الشافعي حتى لو زنى الذمي الحر الثيب يرجم منه

تقبل اما اذا قصر فلما سبق ان التعليل لا يكون الا لتعدية وذلك كما قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل للجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة فى الاصل هى الثمنية لا الوزن وتقبل عند الشافعى لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال واما اذا تعدى الى مجمع عليه فلجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى (وان) تعدى (الى مختلف فيه تقبل عند النظار) كما اذا قيل الجص بالجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعرض بان العلة هى الطعم فيتعدى الى الفواكه ومادون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربوا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان الخصمين قد اتفقا على ان العلة احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع فى الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفى علية الاخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض ايضا قولا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا الكيل والوزن ثم التزم ان الاقتيات والادخار ايضا علة ليتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا فى التفاح مثلا فان قيل الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتأثيره وانتفاؤه بثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من العكس اجيب بان المراد ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الاخر بناء على ان العلة واحدة لا غير فلا يصح الحكم بعلية احدهما ما لم يترجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل وتثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة (لا) عند (الفقهاء) لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تأثير فى فساد الاخر نظرا الى ذاتهما لجواز استقلال العلتين (السابع القول بموجب العلة وهو التزام) السائل (ما يلزمه المعلل) بتعليله (مع بقاء الخلاف فى الحكم) المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه (وهو) يقع (على ثلثة اوجه الاول ان يلزم) المعلل بتعليله (ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه) مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه فيكون القول بالموجب التزام السائل ما يلزمه المعلل الى آخره (اما بصريح عبارته) اى عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل به غالبا

فلا ينافى القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس فى عدم المنافاة بل فى ايجاب القصاص (او يحملها) اى يحمل المعترض عبارة المعلل (على غير مراده) اى المعلل كقوله مسح الرأس ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول يسن عندنا ايضا لكن الفرض المحض لقوله تعالى * برؤسكم * وهو ربع اواقل والاستيعاب تثليث وزيادة فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات ٦ والسائل يحمله على جعله بثلثة امثال الفرض حتى لو صرح المعلل مراده لم يكن القول بالموجب بل بتعين الممانعة (والثانى ان يلزم) المعلل بتعليله (ابطال مايتوهم) المعلل انه (مأخذ الخصم) وليس كذلك فالقول بالموجب التزام السائل مايلزم المعلل ابطال الحكم كما اذا قال الشافعى فى السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان الاستيفاء الحد بمنزلة الابراء فى اسقاط الضمان (والثالث ان يسكت) المعلل (عن) مقدمة (مشهورة) اشهرتها والسائل يسلم المقدمة (المذكورة وبقى النزاع) فى المطلوب للنزاع فى المقدمة المطوية ثم ان المطوية اما ان يحتمل ان ينتج مع المذكورة نقيض حكم المعلل كقوله المرافق لاتغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا كالليل يعنى ٩ انهما غاية كالليل فلاتدخل مثله فيكون هذا قياسا لادليلا آخر كما زعم صاحب التلويح فنقول نحن نسلم ذلك لكنه غاية للاسقاط ولو ذكر انهما غاية للغسل لم يرد الا منعها واما ان لايحتمله كقوله يشترط فى الوضوء النية لان ماثبت قربة فشرطه النية كالصلوة فنقول ومن اين يلزم اشتراطها فى الوضوء فهذا يرد لسكوته عن الصغرى اذلو ذكرها لم يرد الا منعها نحو لا نسلم ان الوضوء ثبت قربة (واذا دفع) اى القياس بان اورد عليه الوجوه المذكورة من الدفع (تعين الانتقال) اى انتقال القايس فى قياسه من كلام الى آخر والكلام المنتقل اليه ان كان فى غير علة اوحكم فهو حشو فى القياس خارج عن البحث والا فاما ان يكون فى العلة فقط اوالحكم فقط اوالعلة والحكم جميعا والانتقال فى العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس اوحكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا فى العلة والحكم جميعا والانتقال فى الحكم فقط ان كان الى حكم لايحتاج اليه حكم القياس فهو حشو فى القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه

٦ وقال ليسن التكرار ثلث مرات لا يمكن القول بالموجب بل بتعين الممانعة ان يقال لا نسلم ان الركنية توجب هذا بل المسنون فى الركن تكميل كما فى اركان الصلوة بالاطالة فى القرآن والركوع والسجود لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن تكميله الا بالتكرار لان تكميله بالاطالة يقع فى غير محل الفرض وفى مسح الرأس المحل الذى هو الرأس متسع يمكن التكميل بدون التكرار فالاعتراض على تقدير الاول قول بموجب العلة وعلى تقدير الثانى ممانعة والتفصيل ان يقال ان اردتم بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض فنحن قائلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلث مرات تمنع هذا فى الاصل منه

٩ يعنى ان المعلل يريد

حكم القياس فلابد ان يكون اثباته بعلة القياس والايكون انتقالا فى العلة والحكم جميعا والانتقال فى العلة والحكم يجب ان يكون فى حكم يحتاج اليه حكم القياس والا يكون حشوا فى القياس فصارت الاقسام المعتبرة فى المناظرة اربعة اشارة الى الاول بقوله (اما من علة) علة (اخرى لاثبات) العلة (الاولى) وهى علة القياس وهذا القياس انما يتحقق فى الممانعة لان السائل لما منع وصف المجيب عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل آخر كما اذا قال الصبى المودع اذا استهلك الوديعة لايضمن لانه مسلط ٧ على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته والى الثانى بقوله (او) من علة الى اخرى لاثبات الحكم (الاول) وهذا انما يتحقق فى فساد الوضع والمناقضة لولم يكن دفعهما ببيان الملاءمة والتأثير والى الثالث بقوله (او) من علة الى اخرى لاثبات (حكم اخر) غير حكم القياس لكنه ليس باجنبى عنه (يحتاج اليه) الحكم (الاول) وهو حكم القياس كقولنا ان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة فلايمنع عن الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار البايع والاجازة فان قال الخصم المانع عندى ليس عقد الكتابة بل نقصان فى الرق كعتق ام الولد والمدبر قلنا الرق لم ينتقص واثبتناه بعلة اخرى ٤ كما اذا قلنا الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا فى الرق والى الرابع بقوله (واما) من حكم (الى حكم) آخر بالعلة الاولى (كذلك) اى يحتاج اليه الحكم الاول كما اذا اثبتنا نقصان الرق فى المسئلة الاولى بالعلة الاولى كما نقول احتماله فسخ دليل على ان الرق لم ينتقص وهذان القسمان انما يتحققان فى القول بالموجب لانه لما سلم الحكم الذى رتبه المجيب على العلة وادعى النزاع فى حكم لم يتم مراد المجيب فينتقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه والافبعلة اخرى (والكل صحيح باتفاق الا الثانى) فانه مختلف فيه وجوزه بعضهم لان الغرض اثبات حكم فلا يبالى باى دليل كان ونفاه اخرون لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى يعد انقطاعا فى عرف النظار (قيل) بناء على هذا الاختلاف (قصة الخليل منه) قال مجوز واهذا القسم ان قصة ابراهيم عليه السلام حيث قال فان الله يأتى بالشمس من المشرق الآية من هذا القبيل (وقيل لا) نافوه انها ليست منه لان كلامنا فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر واما اذا صح دا له فكانه قدح المعترض فاسدا لا انه اشتمل

ان الغاية المذكورة فى الاية غاية للغسل والغاية لاتدخل تحت المغيا فلا بد خل المرافق فى الغسل والسائل يرد انها غاية للاسقاط فلاتدخل فى الاسقاط فتبقى داخلة فى الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين شقها ؛ منه

٧ بان يقال التسليط هو التمكين والتمكين اثبات المكنة والمودع بالايداع ثبت له المكنة لانه اقرب المحل وازال المانع منه

٤ بان يقال لو انتقض فيكون نقصانه بثبوت الحرية بوجه فلايحتمل الكتابة الفسخ وهو خلاف الاجماع منه

على تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع فى جواز الانتقال وقصة الخليل من هذا القبيل فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حياته ليس باحياء الا ان الخليل انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور ومع ذلك لم يجعل انتقاله خاليا عن تأكيد الاول وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح كانه يقال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة الروح للعالم فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتى بالشمس من جانب المغرب ﴿ تذنيب ﴾ عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التى يحتج بها البعض فى اثبات الاحكام ليتبين فسادها فيظهر انحصار الصحيحة فى الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك كمفهوم المخالفة ونحوه (قد تمسك) فى اثبات الاحكام الشرعية (بحجج فاسدة منها الاستصحاب) اى استصحاب الحال وهو جعل الامر الثابت فى الماضى باقيا الى الحال لعدم العلم بالمغير ففيه جعله مصاحبا للحال او العكس (وهو حجة عند الشافعى فى) اثبات (كل حكم) نفيا كان او اثباتا (ثبت بدليل) يوجبه (ثم شك) اى وقع الشك (فى بقائه) اى لم يقع ظن بعدمه (فبعضهم بالضرورة) اى قال بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه فى زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه امر ضرورى ولهذا يراسل العقلاء اصحابهم كما كانوا يشافهونهم ويرسلون الودايع والهدايا ويعاملون بما يقتضى زمانا من التجارات والقروض والديون (وبعضهم) استبعدوا دعوى الضرورة فى محل الخلاف فيتمسكون بوجهين اشار الى الاول بقوله (ببقاء الشرايع) يعنى لو لم يكن الاستصحاب حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرايع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه الصلوة السلام الى زمن نبينا عليه السلام وبقاء شرع نبينا الى يوم الدين والى الثانى بقوله (وبالاجماع على اعتبار) اى الاستصحاب (فى) كثير من (الفروع) مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك فى طريان (و) الاستصحاب (عندنا حجة فى الدفع) اى دافع لاستحقاق الغير (لا فى الاثبات) اى غير مثبت لحكم شرعى ولذا قلنا يجوز الصلح عن الانكار ولم تجعل اصالة براءة ذمة المنكر حجة على المدعى ومبطلا

يعنى قبل الشهادة بانه او كان ملكا للمدعى يحكم بها على الملك فى الحال منه

لدعواه فان قيل ان اقام الدليل على بحثه لزم شمول الوجود والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود (لان) الدليل (الموجب) للحكم (لا يدل على البقاء) وهو ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث ٧ وربما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة قطعا فلا نزاع وان اريد ظنا فممنوع فدعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعى الخصم بداهة نقيضه وايضا لا يدعى الخصم ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم الظن المنافى والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع (اقول الجواب ان البقاء لكونه غير الوجود الاول وحاصلا بعده يحتاج الى سبب مبق غير السبب الاول فان علم اوظن وجود السبب المبقى فالحكم به لا بالاستصحاب والا فلاحكم اذلاموجب فليتأمل (و) الجواب عن الاول انا لانسلم ان بقاء الشرائع بالاستصحاب بل (بقاء الشرائع بدليل آخر) وهو في شريعة عيسى عليه الصلوة والسلام تواتر نقلها وتواطئ جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا عليه الصلوة والسلام وفي شريعة نبينا عليه الصلوة والسلام الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته (فان قيل هذا فيما بعد وفاته واما قبله فالدليل الاستصحاب لا غير قلنا قد تقرر في مباحث النسخ ان النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى نزول الناسخ وعدم بيان النبي عليه الصلوة والسلام للناسخ يدل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ عليه (و) الجواب عن الثاني انا لانسلم ان البقاء في الفروع للاستصحاب بل (البقاء في الفروع) انما هو بسبب ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور الناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطئ وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء

هذه الاحكام ليس الا (لتحقق) هذه (الافعال الموجبة للاحكام الى ظهور المناقض) لا لكون الاصل فيها هو البقاء مالم يظهر المزيل على ماهو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير قال علماؤنا التمسك بالاستصحاب على اربعة اوجه الاول عند القطع بعدم المغير بحس اوعقل اونقل

٧ فكما ان الحادث لا يستغنى عن علة الوجود فكذا الباقي لا يستغنى عن علة البقاء ولا نسلم انه يكفي في الدوام علة الوجود لجواز ان يدوم على وجود زيد ولا يدوم زيد سلمنا لكن لانسلم ان دوامه ليس بجديد لانه لتضمنه ازمنة متجددة متجدد منه

ويصح اجماعا كما نطقت به الآية *قل لا اجد فيما اوحي الي* الثاني عند العلم بعدم المغير بالاجتهاد ويصح لابلاء العذر لاحجة على الغير الا عند الشافعي وبعض مشايخنا لانه غاية وسع المجتهد (الثالث قبل التأمل في طلب المغير وهو باطل بالاجماع لانه جهل محض كعدم علم من اسلم في دارنا بالشرايع وصلوة من اشتبهت عليه القبلة بلا سؤال وتحر (الرابع لاثبات حكم مبتدأ وهو خطاء محض لان معناه اللغوى ابقاء ما كان ففيه تغير حقيقته (ومنها) اى من الحجج الفاسدة (الاستدلال بعدم المدارك) اى الادلة حيث يقول كل ما لا دليل عليه فيجب نفيه (وهو) فاسد لانه (يوجب الجزم بالنقيضين عند فقد دليلي الطرفين) وهو ظاهر (ومنها التقليد وهو اتباع الغير على اعتقاد انه) اى ذلك الغير (محق) في كلامه (بلا دليل على وجوب اتباعه) خرج به تقليد العامي بالمجتهد فانه مستند الى دليل كما سيأتي (وهو ايضا) باطل لانه (يوجب ما مر) من الجزم بالنقيضين عند فقد دليلي الطرفين

﴿ باب المعارضة والترجيح ﴾

لما كانت الادلة الظنية قد تعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود فقال (اذا ورد دليلان) اراد بهما الظنيين اذ لا يقع التعارض بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين فلا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيضين فلا يكون الا بين الظنيين (يقتضي احدهما عدم مقتضي الآخر) بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي (فان تساويا) اى الدليلان (قوة) اشار الى جواز تحقق التعارض بلا ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين (او كان احدهما اقوى) من الآخر لا بالذات بل (بوصف) تابع (فبينهما معارضة والقوة) المذكورة (رجحان) حتى لو قوى احدهما بالذات لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وسيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى (ففي) معارضة (الكتاب) الكتاب (والسنة) السنة (يحمل) التعارض الصورى (على نسخ الاخير) اى كون الاخير ناسخا للاول (ان علم التاريخ) لامتناع حقيقة التعارض في الكتاب والسنة لانه انما يتحقق اذا اتحد زمان ورودهما والشارع منزه

٢ ولو دفع التعارض بان عمل باحدهما دون الآخر يلزم الترجيح بلا مرجح او بهما لاجتمع النقيضان وان لم يعمل بهما لارتفعا

عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والاخر لاحقا ناسخا للاول لكننا اذا جهلنا التاريخ توهمنا التعارض واذا علمنا التقدم والتأخر حملنا عليه (والا) اى وان لم يعلم التاريخ (يطلب المخلص) اى يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين (فان وجد) المخلص (فبها) ونعمت (وان لم يوجد) المخلص (صير من الكتاب الى السنة) وتعتبر السنة متأخرة عن الكتاب فالآيتان تتساقطان بالتعارض ويقع العمل بالسنة المتأخرة ولا مجال لهذا اذا كان فى جانب آيتان اوسنتان بان تتساقط الآيتان بالتعارض ويعمل بالاية السالمة عنه لان اعتبار التأخر فيهما لايتصور لاتحاد النوع ولان الادنى يجوز ان يكون بمنزلة التابع للاقوى فيرجح بخلاف المماثل مثلا قوله تعالى * فاقرؤا ماتيسر من القرآن * وقوله * فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا * تعارضتا فصرنا الى قوله عليه الصلوة والسلام من كان له امام فقراءة الامام قراءة له (و) صير (منها) اى من السنه اذا وقع التعارض بين السنتين (الى قول الصحابى مطلقا) سواء وافق القياس اولا (ان قدم) قول الصحابى على القياس (مطلقا) كما قال فخر الاسلام وابوسعيد البردعى (والا) اى وان لم يقدم مطلقا بل قدم فيما خالف القياس (ففى مخالف القياس) اى فيقدم قول الصحابى فيما خالف القياس كما قال الكرخى (ومنه الى القياس) مطلقا على الاول ومقيدا على الثانى (والا) اى وان لم يقدم على القياس اصلا كما قال الامام شمس الائمة (فكالقياس) اى يكونان فى مرتبة واحدة (يعمل باحدهما بالتحرى) كما سيأتى فى القياسين (ان امكن) المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى قول الصحابى ومنه الى القياس اومنها الى احدهما على الخلاف السابق مثال تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبى عليه الصلوة والسلام صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وماروت عايشة رضى الله تعالى عنها انه عليه الصلوة والسلام صلاها ركعتين باربع ركعات واربع سجدات تعارضتا فصرنا الى القياس على سائر الصلوة (والا) اى وان لم يمكن المصير الى ماذكر (تقرر الاصل) اى يعمل بالاصل ويقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين (كما فى سؤر الحمار حيث تعارضت الاخبار والآثار وامتنع القياس) من الاخبار الاخبار اما الاخبار فكما روى انس رضى الله عنه انه عليه الصلوة والسلام نهى عن اكل لحوم الحمر

الاهلية ومارووى انه عليه الصلوة والسلام قال كل من سمين مالك لمن قال لم يبق من مالى الاهذه الحميرات وايضا روى عبدالله بن ابى اوفى انه عليه الصلوة والسلام حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابجر انه عليه الصلوة والسلام اباحها فاوجب ذلك اشتباها فى لحمه فيلزم منه الاشتباه فى سؤره لان لعابه متولد منه فاخذ حكمه (فان قيل ادلة الاباحة لاتساوى ادلة الحرمة حتى ان حرمته مما يكاد يجمع عليه (قلنا هو معارض بضرورة الاختلاط والطواف فى حق السؤر وان لم يبلغ حد ضرورة الهرة ولو ضعهد ماقال شيخ الاسلام فى مبسوطه ان الاختلاف فى الطهارة والنجاسة لايورث الاشتباه كما اذا اخبر عدل بطهارته والآخر بنجاسته فانه طاهر فلا اشكال فى حرمة لحمه ترجيحا بجانب الحرمة الا انه لم ينجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار يربط فى الدور والافنية فيشرب من الاوانى الا ان الهرة تدخل المضايق فتكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ فى الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا فى عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فيبقى امره مشكلا وهذا احوط من ان يحكم بالنجاسة لانه حينئذ لايضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا والعجب ان المعترض بعد ما اعترض نقل هذا الكلام (واما الآثار فقول ابن عمر ان سؤر الحمار نجس وقول ابن عباس انه طاهر واما امتناع الاقيسة فانه لايمكن الحاقه بالهرة لانه ليس مثلها فى الطواف ولا بالكلب للضرورة فى سؤره ولا الحاق لعابه بلحمه اولبنه فى اصح الروايتين وان روى عن محمد انه طاهر ولايؤكل لان فيه ضرورة لاختلاطه ولا بعرقه الطاهر فى ظاهر الرواية لان الضرورة فيه اكثر فحصل الشك فى طهارته اذ لو كان طاهرا لكان طهورا مالم يغلب على الماء وقيل فى طهوريته اذ لايجب بعد استعماله غسل الرأس اذا وجد الماء فالعمل بالاصل على التقديرين واحد وهو ان يحكم بان لاينجس الماء الطاهر ولا يزول الحدث الحاضر بالشك ولم يحكم ببقاء الطهورية الحاصلة لاستلزامه الحكم بزواله الحدث واهدار دليل النجاسة مرة بخلافه اذا جعل طاهرا غيرطهور وضم التيمم اليه (وهو) اى التعارض فى الكتاب والسنة (امابين آيتين او قراءتين فى آية واحدة كقراءتى الجر والنصب فى قوله تعالى ﴿ وامسحوا برؤسكم وارجلكم ﴾ فان الاولى تقتضى مسح الرجل والثانية غسلها كما هو المذهب (اوسنتين) قولين اوفعلين

اومختلفين (اوآية وسنة مشهورة اومتواترة والمخلص عن التعارض) اى دفعه وبيان انه غير واقع وهو غير الترجيح الذى يأتى بيانه لان التعارض للتناقض الذى يتضمنه يندفع عما يندفع به من بيان تعدد النسبة وهذا غير دفعه من جهة الدليل وترجيح احدهما ببيان انه اقوى فلا يعتبر الاخر (امامن قبل الحكم اوالحال اوالزمان اما الاول فامابان يوزع الحكم) باضافة ثبوت بعض افراد الحكم الى دليل ونفيه الى دليل آخر (كقسمة المال المدعى بين المدعيين المبرهنين او) بان (يحمل على تغايره) اى تغاير حكم الدليلين كان يكون احد الحكمين دنيويا والاخر اخرويا (كما فى آيتى اليمين) فى البقرة ﴿ لايؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم ﴾ وفى المائدة ﴿ بما عقدتم الايمان ﴾ فالاولى تقتضى المؤاخذة بالغموس لانها مكسوبة للقلب اى مقصودة له والثانية تنفيها لانها لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر الذى فيه رجاء الصدق فيندفع بان المؤاخذة التى فى المائدة دنيوية لتفسيرها بالكفارة والتى فى البقرة مطلقة فيها فيصرف لاطلاقها الى الاخروية ولان المنوط بالعزيمة هو العقاب لاوجوب الكفارة ٩ فان اليمين مما هزله جد (واما الثانى وهو المخلص من قبل الحال (بان يحمل كل) من الدليلين (على حال حمل قراءتى التخفيف والتشديد فى) قوله تعالى ولاتقربوهن (حتى يطهرن) على حال انقطاع الحيض (فى العشرة و) حال انقطاعه (فى اقل) فان قراءة التخفيف توجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال والتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على اقل ولم نعكس لانها اذا طهرت بعشرة حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود فى اقل منها يحتمل العود فاحتيج الى الاغتسال لتأكد الطهارة (واما الثالث) وهو المخلص من قبل الزمان (فباختلاف زمان الحكم) الذى يتضمنه الكلام وبه يندفع التناقض (او) اختلاف زمان (الورود) اى ورود الدليلين (صريحا) وعلى تقدير اختلاف زمان الورود صريحا (فالمتأخر) من الدليلين (ناسخ) للمتقدم منهما كآيتى العدة الاولى ﴿ واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ﴾ والاخرى ﴿ والذين يتوفون منكم ﴾ الاية قد سبق فى بحث العام (او دلالة كالحاظر يؤخر عن المبيح نقلا بالحديث) وهو قوله عليه الصلوة والسلام مااجتمع الحرام والحلال الا وقد غلب الحرام الحلال (وعقلا بانه لوقدم) الحاظر (لتكرر التغيير وهو المراد بتكرر النسخ فى عبارة القوم وذلك لاصالة الاباحة فى زمن الفترة قبل شريعتنا لا فى اصل

٩ فلو كان وجوب الكفارة ايضا منوطا بالعزيمة لما وجب الكفارة فى اليمين هازلا لانتفاء العزيمة فى الهزل منه

الخلقة فان الناس لم يتركوا سدى فى زمان من الازمنة قال الله تعالى * وان من امة الاخلافيها نذير ٦ فلوقدم الحاظر المغير للاباحة الاصلية لغيره المبيح التأخر فتكرر التغير بالضرورة وتكرر التغير زيادة على نفس التغير فلا يثبت بالشك (و) نحو (المثبت) يؤخره ٤ (عن النافى لما مر) من لزوم تكرر التغير لان النافى لوجعل مؤخرا لغير المثبت الغير للنفى الاصلى وعن عيسى بن ابان ان النافى كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دلت بعض المسائل على تقديم المثبت و بعضها على تقديم النافى فاحتيج الى بيان ضابطة فى تساويهما وترجيح احدهما على الاخر وهوان النفى ان كان مبنيا على العدم الاصلى فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساويا وان احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر واهذا قلت (ان لم يعرف النفى بالدليل والا) اى وان عرف به (فمثل المثبت) اى فالنافى مثل المثبت فى الدرجة فيحتاج الى الترجيح بطريق آخر (وان احتمل) النفى (الوجهين) اى ان يعرف بدليل وان يعرف بلا دليل بناء على العدم الاصلى (ينظر فيه) اى يسأل فى ذلك النفى فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلى فالاثبات اولى فالنفى فى حديث ميمونة وهو ماروى انه عليه الصلوة والسلام تزوجها وهو محرم مما يعرف بالدليل وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ماروى انه تزوجها وهو حال ورجح رواية ابن عباس على رواية يزيد بن الاصم لانه لايعدله فى الضبط والاتقان واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة مما يعرف بالدليل ٢ فان بينه كان كالاثبات فيجب العمل الاصل والا فالنجاسة وعلى هذا الاصل تتفرع الشهادة ٩ على النفى (اومافى) معارضة (القياس) عطف على قوله فى الكتابة (فلانسخ) ان علم تأخر احدهما اذ لا مدخل للرأى فى بيان انتهاء مدة الحكم (ولاتساقط) ان لم يعلم التأخر ولم يوجد المخلص كما فى النصين حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ فى النصين انما يقع التعارض للجهل بالناسخ فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل واما القياسان فكل منهما صواب بالنظر الى الدليل فيكون مفيدا فى حق العمل وان كان بشرط الآتى (بل) الواجب على طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته (العمل بايهما شاء بشهادة قلبه) وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لايبقيان حجة فى اصابة الحق ولقلب المؤمن نور يدرك به ماهو باطن لا دليل فيرجع عليه (واما

والاولى ان قوله تعالى خلق لكم مافى الارض جميعا يدل على اباحة جميع الاشياء شرعا فيخص من عمومها ماليس بمباح فقد ثبت الاباحة الشرعية فى الكل ويكرر النسخ حقيقة وذلك اذا تقدم الحاظر على المبيح فان الحاظر رافع الاباحة الشرعية والمبيح رفع الحظر فيكون النسخ منه

٤ اراد من المثبت ما ثبت امرا عارضا والثانى ماينفيه ويبقى الامر الاول على ما كان عليه منه

٢ بان يأخذ الماء من نهر جار وحفظه ولم يغب عنه يكون عارفا بطهارته بدليل يوجب العلم لابظاهر الحال ويحتمل ان تكون الطهارة بناء على ظاهر الحال فلا يكون مثل الاثبات ٨ منه

٨ ممايعرف بدليل يكون اقرب الى الصدق فتقبل الشهادة عليه والا لاتقبل منه

٩ وانما يترجح المثبت ٥

الترجيح وهو في اللغة اثبات الفضل في احد جانبي المعادلة وصفا [illegible] بناء [illegible] الاثر فيه ابتداء كالحبة في العشرة بخلاف الدرهم فيها ومنه قوله عليه الصلاة والسلام زن وارجح نحن معاشر الانبياء هكذا [illegible] اي زد عليه فضلا قليلا [illegible] يكون تابعا بمنزلة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن [illegible] لزوم الربوا وفي الاصطلاح (اثبات فضل احد الدليلين المتماثلين وصفا) [illegible] احد [illegible] (وقد علم [illegible] بعض وجوهه) اي وجوه الترجيح [illegible] (في الكتاب والسنة بالمتن) وهو [illegible] الكتاب والسنة [illegible] الامر والنهي والخاص والعام [illegible] ونحو ذلك و [illegible] الترجيح [illegible] كترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر ونحو ذلك (والسند) وهو [illegible] الخبر [illegible] طريق الينا من متواتر ومشهور وآحاد مقبول او مردود [illegible] الترجيح [illegible] في الراوي كالترجيح بفقهه وفي الرواية كترجيح المشهور على [illegible] الصلاة والسلام على [illegible] في احدهما [illegible] رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقال الآخر قال رسول الله [illegible] الترجيح [illegible] (والحكم) كترجيح الحظر على الاباحة [illegible] على ما لا يوافقه والكل [illegible] (وقد علم مما سبق ايضا بعض وجوه الترجيح [illegible]) اي بحسب [illegible] ما [illegible] لا [illegible] ترجيح [illegible] ولا يكون القياس بقطعية [illegible] واما بحسب قوة ثبوت دلالة الظنية [illegible] الترجيح [illegible] بالاتفاق على كونه [illegible] كالعدم الاصلي واما [illegible] واما بالاتفاق على كونه [illegible] (وبحسب [illegible]) [illegible] الاصل في نوع الحكم والعلة [illegible] في نوع [illegible] في نوع الحكم [illegible] الاقرب فالاقرب [illegible] في النص بحسب الحكم من تقدم الحظر والوجوب [illegible] والاباحة والكراهة [illegible] والقياس [illegible] الاختلاف في [illegible] وجود [illegible] فيه [illegible] (اه) ما قطعيتها كالمنصوصة [illegible] السلف

ع لانه يعتمد الدليل خلاف ما في وكان اقرب الى الصدق ولهذا قلت الشهادة على الاثبات دون النفي منه

والاجماع على غيرهما من المسالك واما بالاتفاق على صحة عليته فالمحدة
اولى من المتعددة والوصف فى الحقيقى من الاقناعى الاعتبارى والثبوتى
من العدمى والباعث من مجرد الامارة ان جوز والمنضبطة من المضطربة
[illegible] من [illegible] والمتعدية من القاصرة ان جوز والمؤثرة على الكل
وعلى هذا القياس (و) بحسب امر (الخارج) ويجرى فيه مامر فى النص
من الوجوه ومنه عدم لزوم المحذور من تخصيص عام وترك ظاهر وترجيح
مجاز وغير ذلك (وقد) جرت عادة القوم انهم (ذكروا فى الاخير) اعنى
القياس (اربعة) من وجوه الترجيح (الاول قوة الاثر كما فى الاستحسان
والقياس) ان الاستحسان [illegible] على القياس وان كان ظاهر
التاثير [illegible] قوة التاثير [illegible] لان القياس انما شرعيته
بالتاثير [illegible] فيه يوجب التفاوت فى القياس وهذا بخلاف الشهادة
[illegible] لم تصر حجة بالعدالة [illegible] باختلاف فيها بالولاية [illegible]
[illegible] لا يتفاوت واما [illegible] (والثانى
قوة) [illegible] الوصف (على [illegible]) [illegible] الاثير
[illegible] من لزوم الوصف العارض لحكمه لثبوت اثره بالادلة
المتعددة من النص والاجماع دون المعارض (كقولنا فى) صوم (رمضان
انه متعين) فلا يشترط تعيينه بالنية (كالنفل) فانه [illegible] لا [illegible]
تعيين النية (اولى من) قول الشافعى (انه فرض) فيشترط تعيينه
(كالقضاء) لان [illegible] فى الامتثال لا التعيين [illegible]
[illegible] الزكوة عند [illegible] جميع المال من [illegible]
(والثالث كثرة الاصول) التى يوجد فيها جنس الوصف [illegible] كقولنا
فى مسح الرأس) انه (مسح فلا يسن تكريره [illegible] الممسوحات) اولى من قول
الشافعى انه ركن [illegible] تكراره كالغسل [illegible] يشهد لتاثير المسح فى عدم
التكرار اصول كمسح الخف والتيمم والجوارب والجبيرة ولا يشهد لاثر الركن
فى التكرار الا [illegible] قيل كثرة الاصول ككثرة الرواة فى الخبر وايضا الترجيح
[illegible] الترجيح كثرة [illegible] الوصف [illegible] الاصل [illegible] الاصول
[illegible] فهى كالشهرة [illegible] رواية الاعلم [illegible]
[illegible] الائمة الثلثة راجعة الى الترجيح
[illegible] المطور فى قوة الا [illegible] الوصف

وفي الاخيرين الاصل (والرابع العكس) اي عدم الحكم عند عدم الوصف (كقولنا في مسح الرأس مسح فلا يسن تكريره اولى لانعكاسه) فان كل ما ليس بمسح ليس بتكرار (من قولهم ركن فيسن تكريره لعدم انعكاسه) لان المضمضة متكررة وليست بركن علم ان التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فيقع فيه بينه فقال (واذا تعارض ضربا) اي نوعا الترجيح (والذاتي) اي الوصف الذي هو بحسب ذاته او بعض اجزائه (اولى من الحالي) اي الوصف القائم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه او حالة اولى لان الذاتي يقوى (اسبق ثبوتا) وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولى فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد امضى حكمه قال شمس الائمة رحمه الله تعالى كالحكم بشهادة المستورين في النسب والنكاح رجل لم يتغير بشهادة عدلين لآخر فليس كذلك لترجيح بالذاتي على الوصف لان الحال ثابت بقوامه (وقيام الحال به) اي بالذات وما يقوم بغيره فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه فلو رجحنا الحالي لعارضي لزم ابطال الاصل بالوصف كقولك في صوم رمضان النية قبل انتصاف النهار في الاكثر يجوز ويصح وقال الشافعي لا يصح لانتفاء النية في البعض ... ترجيحه ... ولى من ترجيحه بالعادة (فان قلت ... ذكرته ... في ... الشيء وحاله في ... ويدل ... تقدم حال الشيء على ذات شيء آخر كحال ... ذلك (فما اسير في تفسير ... ان الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين ... يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته او جزئه والاخر ... يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه كوصفي الكثرة والعدالة للامساك فالاول بحسب الاجزاء والثاني بجعل الشرع ولا ... العدالة ... الامساك فكذلك الكثرة (تذييل) كما ختم ... بحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة وسماه تذييلا لكون المقصود كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة بحث المردودة وسماه تذييلا ... تخفى على الفطن فقال (وقد يرجح) اي يقع ترجيح احد المتعارضين على الآخر من قبل الشافعية (بوجوه فاسدة منها الشبه) وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه ... وبالاصل الآخر ... فالاصل الاول ... من وجهين او وجوه (نحو) ... بجعل ... الا لافادة غلبة الظن ولا ...

ان (الظن يزداد قوة بكثرتها) اى كثرة الاشباه (كالاصول) كما يزداد بكثرة الاصول (قلنا الاشباه علل) اى اوصاف تصلح ان تجعل عللا (وكثرتها) اى كثرة العلل (لاتوجب ترجيحا) ككثرة الايات والاخبار (بخلاف) كثرة (الاصول) فان الوصف ههنا واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم فاما هناك فالاصل واحد والاوصاف متعددة اذ كل شبه وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة (مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من وجه وهو المحرمية و يشبه ابن العم بوجوه بجواز دفع الزكوة لكل واحد منهما لصاحبه وحل حليلة كل لصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين وجريان القصاص بينهما بخلاف الولد مع الوالد فان القصاص لايجرى فيهما من الطرفين فالشبه بابن العم اغلب ولا يعتق كابن العم وهذا باطل لما قلنا ان كل شبه يصلح قياسا والترجيح بقياس آخر لايجوز (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (عموم الوصف) الذى جعل علة مثل ترجيح اصحاب الشافعى التعليل بوصف الطعم فى الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة مثلا والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل والجنس لايتناول الا الكثير فكان التعليل بالطعم اولى (لانه اوفق بالمقصود) لان المقصود من التعليل تعميم حكم النص (وهو فاسد لان الخاص اصل الوصف) وهو النص فانه فرعه لكونه مستنبطا منه (راجح على العام عنده) لانه يجعل العام ظنيا والخاص قطعيا كما سبق فى مباحث التخصيص (فكيف يصح هذا) اى جعل العام راجحا على الخاص (و) اقول (فيه بحث) لان رجحان خاص النص باعتبار الدلالة فان المقصود بالالفاظ الدالة على المعانى لما كانت دلالة الخاص قطعية ودلالة العام ظنية عنده قدم على العام بخلاف العلة فان المقصود بها ليس الدلالة بل افادة الحكم فى الفرع والاعم افيد (ولان التعدى غير مقصود) من التعليل (عنده) حيث جوز التعليل بعلة قاصرة فبطل الترجيح بالعموم الذى هو عبارة عن زيادة التعدى (و) اقول (فيه بحث ايضا) لانه وان جوز التعليل بالقاصرة لكنه معترف باولوية التعدية بلا مرية (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (قلة الاجزاء) فالعلة البسيطة كالطعم اولى من ذات جزئين (لقربه من الضبط وبعده من الغلط والخلاف وهو فاسد لان المعتبر بالمعنى لا الصورة) يعنى ان الترجيح بالتفرد باعتبار صورة العلة وترجحنا التعدد فيما نقول

باعتبار التأثير الثابت بالنص كما فهمنا القدر والجنس من اشارة المماثلة المذكورة فيه فاين هذا من ذلك (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (كثرة الادلة لان الظن بهسا اقوى وابعد من الغلط) اذ كل منهما يفيد قدرا من الظن (ولان ترك الاقل اسهل) من ترك الاكثر (وهو فاسد لمعنى الترجيح) لغة وعرفا فانه يدل على الرجحان وهو لايكون الا بالوصف التابع لا بالامر المستقل (ولان استقلال كل) من الادلة بافادة المقصود (جعل الغير) فى حقها (كان لم يكن) لانه يؤدى الى تحصيل الحاصل (فان قيل اى سر فى انا نرجح بالكثرة فى بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة فى صوم غير منوى من الليل ولا نرجح بالكثرة فى بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة اجيب بان السر فيه ان الكثرة معتبرة فى كل موضع تحصل بها فيه هيئة اجتماعية و يكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة فى كل موضع لا تحصل بها فيه تلك الهيئة و يكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع وكثرة الاصول من الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف فهى راجعة الى القوة فتعتبر وكذا الكثرة التى فى الصوم فان الحكم قد تعلق بالاكثر من حيث هو هو لا بكل واحد وكثرة الادلة من الثانى لان كل دليل مؤثر بنفسه لامدخل فيه لوجود الآخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع واذا بطل الترجيح بكثرة الادلة (فلا يرجح) اى لا يقع الترجيح بين الروايتين (بكثرة الرواة مالم تشتهر) اى مالم يبلغ الى حد الشهرة لان الهيئة الاجتماعية حينئذ تحصل (ولا يرجح (نص باخر) اى بنص آخر (وكذا القياس) اى لا يرجح قياس بقياس يوافقه فى الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه فى العلة كان من كثرة الاصول لا من كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذى به يصير حجة هو العلة لا الاصل

المقصد الثانى

من الكتاب (فى الاحكام ومايتعلق بها) ٤ لما فرغ من مباحث الادلة شرع فى مباحث الاحكام و ما يتعلق بها من مباحث الحاكم والمحكوم به وعليه (وهو مرتب على اربعة اركان) كما كان فى مباحث الادلة كذلك ركن فى الحكم وركن فى الحاكم وركن فى المحكوم به وركن فى المحكوم عليه وابتدأ بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالحاكم لان الحكم منه

٤ المراد مما يتعلق بالاحكام العلل والاسباب والشروط والعلامات فان الحكم يتعلق بالعلة تعلق الوجوب وبالشروط تعلق الوجود وبالسبب تعلق الافضاء وبالعلامة تعلق المعرفة فالاحكام تتعلق بالكل منه

ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطة انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله يصير المكلف محكوما عليه ❊ الركن (الاول في الحكم) عرفه بعض الشافعية بخطاب ٩ الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام اذا ظهر والقيد الاخير لادخال خطاب المعدوم على قول الشيخ والتعريف في افعال المكلفين للجنس مجاز فيتناول حكم كل مكلف بخصوصه كخواص النبي صلى الله تعالى عليه وسلم و به يندفع ما يقال لا يندرج تحته حكم اذ لا حكم يتعلق بكل فعل لكل مكلف والخطاب جنس وخرج باضافته الى الله تعالى خطاب غير الله و بوصفه بالتعلق بافعال المكلفين خرج خطابه المتعلق بذاته وصفاته وافعاله قيل لكن بقي تحته مثل والله خلقكم وما تعملون والقصص ما قصد به الافهام ولم يقصد ، بمن هو منتهي للفهم فلا يطرد فيزيد بالاقتضاء او التخيير اي اقتضاء الفعل او تركه او تخييره بينهما ليخرج ذلك ثم اورد الاحكام الوضعية على انعكاسه والوضع خطاب الشارع بتعلق شئ بالحكم التكليفي وحصول صفته باعتباره اي باعتبار تعلق شئ بالحكم ككونه دليلا له وسببا او شرطا او مانعا او غير ذلك فزيدا والوضع لتعميمه و لما كان الحكم في اصطلاحنا ما ثبت بالخطاب لا هو قال (قلت وهو اثر خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع فهو) اي الحكم بناء على هذا التعريف (نوعان) الاول (تكليفي و) الثاني (وضعي اما التكليفي) وهو اثر خطاب الله المذكور (فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب ونحوه) من الحرمة والندب فانها صفات للصلوة والقتل والنوافل مثلا (او) يكون (اثرا له) اي لفعل المكلف ولا يبحث عنه ههنا (كالملك) فانه اثر لفعله الذي هو الشراء ونحوه (وما يتعلق به) كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة (والاول) اي ما هو صفة لفعل المكلف (اما ان يعتبر فيه) اي في مفهومه وتعريفه (اولا) و بالذات (المقاصد الدنيوية) اي الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة ٩ (او الاخروية) اي الحاصلة في الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك المعتبر في مفهوم الوجوب ٨ وانما قيد الاعتبار بالاولية لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوي او الاخروي ابتناء الحكم على حكم ومصالح متعلقة بالدنيا والآخرة

٩ يعني ان الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسي الازلي واختلف الاصوليون في تسمية الكلام في الازل خطابا فمن ذهب الى ان الخطاب ما يقصد به افهام من هو متهيئ التكلام في الازل خطابا لانه لم يقصد به افهام من هو متهيئ للعلم وفسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او بالكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ للفهم ومن ذهب الى ان الخطاب بما يقصد به الافهام ولم يقصده بمن هو متهيئ للفهم فلا يطرد قال يسمى الكلام في الازل خطابا لانه قصد به الافهام في الجملة

منه

اذمن البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية فان قيل ليس فى صحة النوافل تفريغ الذمة (قلنا لزم بالشروع فحصل بادائها تفريغ الذمة اما عبادة الصبي ففى حكم المستثنى كما سيجئ فى بحث العوارض فالكلام ههنا فى فعل المكلف فقط (والاول) وهو الذى يعتبر فيه المقاصد الدنيوية (ينقسم الفعل باعتباره الى صحيح و باطل وفاسد والى منعقد وغيره ونافذ وغيره ولازم وغيره) وذلك لان المقصود الدنيوى فى العبادات تفريغ الذمة و فى المعاملات الاختصاصات الشرعية وهى الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة فى البيع وملك المتعة فى النكاح وملك المنفعة فى الاجارة والبينونة فى الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فرجع ذلك الى المعاملات فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوى كما ينبغي يسمى صحة والفعل صحيحا وكونه بحيث لا يوصل اليه ٤ اصلا يسمى بطلانا والفعل باطلا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا والفعل فاسدا ثم فى المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك مثلا فبيع الفضولى منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه ويعلم منها مقابلاتها فظهر بزيادة قيد كما ينبغي فى تعريف الصحيح الفرق بينه و بين النافذ وصحة مقابلة الصحيح للفاسد فليتأمل (والثانى) وهو ان يعتبر فيه المقاصد الاخروية (ينقسم الفعل باعتباره الى قسمين الاول عزيمة وهى ماشرع ابتداء غير مبنى على اعذار العباد فان كان اتيانه راجحا) على تركه عند الشارع بالنص عليه اوعلى دليله (فمع المنع) من الترك (بقطعى) من الادلة (فرض ومع المنع) من الترك (بظنى) من الادلة (واجب و) ان كان اتيانه راجحا على تركه (بلا منع) من الترك (سنة ان كان) ذلك الفعل (طريقة مسلوكة فى الدين) سلكها الرسول عليه السلام وغيره ممن هو علم فى الدين قال النبى عليه السلام عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى (والا) اى وان لم تكن طريقة مسلوكة فى الدين (فنفل) ويسمى مستحبا ومندوبا ايضا (وان عكس) عطف على قوله فان كان اتيانه راجحا على تركه اى ان كان تركه راجحا على اتيانه (فمع المنع)

---

٩ فان صحة العبادة كونها بحيث توجب تفريغ الذمة فالمعتبر فى مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوى وهو تفريغ الذمة وان كان يتبعها الثواب مثلا منه

٨ فان الوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو ترك يعاقب فالمعتبر فى مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروى وهو الثواب بالفعل والعقاب بالترك وان كان يتبعه المقصود الدنيوى كتفريغ الذمة منه

٤ بان يكون عدم ايصاله اليه من جهة خلل فى اركانه وشرائطه منه

فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم وانما يطلق عليهما لفظ الحكم لثبوتهما بخطاب الشرع منه

من الاتيان (حرام و بلا منع) منه (مكروه وان استويا) اى طرفا الاتيان والترك فى نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا اودلالة بقرينة ان الكلام فى متعلق الحكم الشرعى فيخرج فعل البهايم والصبيان والمجانين ونحو ذلك (فمباح) فان قلت جميع ذلك من اقسام مايعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس فى هذه التعريفات المستفادة من التقسيم اشارة الى ذلك اجيب بانه يجوز ان تكون التعريفات المذكورة رسوما لاحدودا ولو سلم ففى الرجحان والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لا صفة له كالاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة لوطئ الثابتة بالطلاق اجيب بانها من صفاته ايضا ذ الانتفاع والوطئ فعل المكلف ولامنافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له فان قلت عد المباح من قبيل الحكم التكليفى غير صحيح لان التكليف الزام ما فيه كلفة ومشقة و لا الزام فى الاباحة قلت ذلك من باب التغليب فان قلت لايخفى ان الرخصة لاتة بضا تتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة اوالمندوبة اوالمباحة فلا معنى للتخصيص بالعزيمة قلت اتصافها بها من ضرورة كونها من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية ولا يلزم من ذلك صحة تقسيمها الى تلك الاقسام فانها مبنية على امرين احدهما وجود الاقسام على التمام وهو فى الاول لافى الثانية اذ لا رخصة تسمى سنة اوحراما تستوجب العقاب والثانى كون الجهة التى بها صح التقسيم وحصل الاقسام معتبرة فى المقسم اولا وبالذات ولا يكفى وجودها فيه بالجملة فان النظم المرصوف اذا قسم من حيث الوضع الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم لم يصح ان يوصف بتقسيمه الى الخاص والعام والمشترك فكذا الحال ههنا فان جهة المشروعية التى هى مبنى التقسيم الى الاقسام المذكورة وان وجدت فى الرخصة لكنها ليست اولا وبالذات كما فى العزيمة بل المعتبر فيها بالذات جهة الخفة المبنية على العذر كما يظهر ان شاء الله تعالى واذا عرفت ماذكرنا من مفهومات الاقسام (فالفرض لازم علما وعملا) اى يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعى (حتى يكفر منكره) بالقول اوالاعتقاد (و) يكفر (مستخفه) ايضا لان الاستخفاف بالشرعى يقينى يوجب الكفر لانه دليل الانكار (و يفسق تاركه بلا عذر) كالاكراه والنسيان (و دليله قو)

الفرض (على) ما لم يثبت بدليل قطعي بل ظني (ما يفوت الجواز بفوته) ويسمى فرضا عمليا كالوتر عند ابي حنيفة حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وكمقدار الربع في مسح الرأس فاذا لم يثبت بدليل قطعي (فلا يكفر منكره بل يفسق) اى يحكم بكونه ضالا وفاسقا (ان استخف باخبار الاحاد) لان رد خبر الواحد والقياس بدعة (لا ان كان مأولا) فانه لا يفسق ولا يضلل لان التأويل في مظانه من سيرة السلف (ثم ان حصل المقصود من شرعيته بمجرد حصوله ففرض كفاية) كالجهاد المقصود منه اعلاء كلمة الله باذلال اعدائه (وحكمه اللزوم على كل) اى على كل واحد من المخاطبين (وسقوطه بفعل البعض) لان الجميع اذا تركوا اثموا فلو لم يكن اللزوم على كل لما اثموا بالترك فان قيل رفع الحكم نسخ ولا نسخ بعد النبي عليه السلام قلنا ليس رفع الحكم مطلقا نسخا بل كان بدليل شرعي متراخ وهذا ارتفاع بطريق عقلي لارتفاع شرطه وهو فقد المقصود وقيل يجب على البعض لانه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض قلنا فلا نسلم اللزوم كيف وقد سقط ما في ذمة الاصيل باداء الكفيل والاختلاف في طرق الاسقاط لا ينافي وحدة الساقط في الحقيقة كما في الكفالة (وان لم يحصل) المقصود من شرعيته (لكل احد الابصدوره منه ففرض عين) كتحصيل ملكة الخضوع للخالق بقهر النفس الامارة بتكرار الاغراض عما عداه والتوجه اليه في الصلوة (وحكمه اللزوم على من فرض عليه حتما) وقطعا حتى لا تبرأ ذمته باداء غيره (وقد يفرض واحد مبهم من امرين فصاعدا كما في خصال الكفارة) فان الواجب عندنا احدها مبهم وتحقيقه ان الواحد من تلك الامور من حيث مفهومه الذي لا يتعداها معلوم ومن حيث تعدد ما صدق عليه مبهم ومخير فيه ومعنى وجوبه وجوب تحصيله في ضمن معين ما وان كان نفسه واحدا جنسيا ومعنى تخييره التخيير في ايقاعه بين المعينات وان كان الواجب معلوما كلف بايقاعه معينا لكن يتوقف ايقاعه كذلك على خصوصيات خير بينهما (والواجب لا يلزم الاعملا) اى لا علما (فهو كالفرض العملي الا في الفوت) اى فوت الجواز بفوته فان الواجب ليس مثله في ذلك بل في ان جاحده لا يكفر بل يفسق ان لم يكن مأولا وقد استخف باخبار الآحاد (وقد يطلق) لفظ الواجب (على الفرض ايضا) فيكون اعم من الفرض والواجب بمعنى ان يكون اتيانه راجحا على تركه مع المنع سواء ثبت بقطعي اوظني كقولهم الصلوة

واجبة ونحو ذلك (وتاركه كل) من الفرض والواجب يستحق (العقاب) للايات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفوا الله تعالى بفضله وكرمه او بتوبة العاصي وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لاعفو ولاغفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى عندهم (والسنة نوعان) الاول (سنة الهدى) اى مكمل الدين (وتاركها) مسيئ (يستحق اللوم) كصلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة والسنن الرواتب ولذا لوتركها قوم اواهل بلدة عوتبوا وان اصروا قوتلوا وهي التي قال محمد في كتاب الاذان تارة يكره واخرى اساء (و) الثاني سنة (الزوائد وتاركها لايستحقه) اى اللوم كتطويل اركان الصلوة وسيرة النبي عليه السلام في لباسه كالابيض وقيامه وقعوده وهي التي قال محمد في كتاب الادب وغيره لابأس (ومطلقها) اى مطلق السنة بان يقال من السنة كذا (مطلق عندنا) اى شامل لسنة النبي عليه الصلوة والسلام وسنة غيره خلافا للشافعي فانها عنده مختصة بسنة الرسول عليه السلام (وقد تطلق) السنة (على الثابت بها) كما روى عن ابي حنيفة ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة اى واجب بالسنة (والنفل يثاب فاعله عليه) اى يستحق الثواب (ولايسيئ تاركه) اورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلث آيات في قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا ولايذم تاركه واجيب عن الاول بأن المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلب فرضا بعد تحققها لدخولها تحت قوله تعالى ❊ فاقرؤا ما تيسر من القرآن ❊ كالنافلة بعد الشروع تصير فرضا حتى لوافسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها كماسيأتي (وهو دون) سنن (الزوائد) في المرتبة لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة النبي عليه السلام بخلاف النفل (ويلزم) النفل (بالشروع فيه قصدا) حتى يجب المضي فيه ويعاقب فيه على تركه لقوله تعالى ❊ لاتبطلوا اعمالكم ❊ وفي عدم الاتمام ابطال المؤدى ولان المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشيئ وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى السببين وهو ما صار لله تعالى تسمية فلان

والسنة على ثلثة اقسام سنة مؤكدة وسنة زائدة وسنة هدى فالاولى ما واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم مع تركه مرة اومرتين وفي اتيانه ثواب وفي تركه اساءة وكراهة وعتاب لاعقاب وهي مثل السنن الرواتب والنكاح والثانية هي ما لم يواظب عليه السلام على ذلك وفي اتيانه ثواب وليس في تركه شيئ والثالثة التي من شعائر الدين كالاذان والاقامة والختان وفي اتيانه ثواب اكثر من ثواب المؤكد وفي تركه نوع عقوبة دون عقوبة الواجب فكل سنة هدى سنة مؤكدة من غير عكس ﴿ منه ﴾

يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل نصيانة اقوى الشيئين وهو ماصار لله تعالى فعلا اولا وانما قال قصدا احترازا عما اذا شرع فى الصلوة الوقتية ظانا انه لم يصلها وقد صليها فيكون نفلا مشروعا فيه ولايجب اتمامها لانه لم يشرع فيها قصدا (والحرام يستوجب العقاب) اى يستحق فاعله العقاب على فعله (وهو) اى الحرام (اما لعينه ان كان منشأ الحرمة عينه) كالخمر والخنزير والميتة (اولغيره ان كان) منشأ حرمة (غيره) اى غير ذلك المحرم كأكل مال الغير والفرق بينهما ان النص تعلق فى الاول بعينه ما خرج المحل عن قبول الفعل فعدمه بعدم محله كصب الماء وليس ذلك من قبيل اطلاق المحل على الحال اوحذف المضاف وفى الثانى يلاقى لحرمة الفعل والمحل قابل له كالنهى عن الشرب وقد سبق زيادة بسط له فى بحث الحقيقة والمجاز (والمكروه) نوعان الاول (تنزيهى) وهو (الى الحل اقرب و) النوع الثانى (تحريمى) وهو (الى الحرمة اقرب) والفرق بينهما من وجهين الاول انهما بعد ان لايعاقب فاعلهما يعتب بالثانى اكثر من الاول والثانى ان يتعلق بالثانى محذور دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة كقوله عليه السلام * من ضيع سنتى لم تنله شفاعتى * فان قلت كيف التوفيق بينه وبين قوله عليه السلام * شفاعتى لاهل الكبائر من امتى * قلت المنفى بالاول استحقاق الشفاعة والمثبت بالثانى حقيقتها اذ من الجائز ان يستحق احد بسبب تقصيره الحرمان عن الشفاعة ويشفعه الرسول عليه السلام بسبب كمال شفقته لامته اللهم لاتجعلنا من المحرومين من شفاعته (وهذا) اى المكروه التحريمى (حرام عند محمد) اى حكمهما واحد وهو استحقاق العقاب على الترك (لكن) لابدليل قطعى بل (بظنى فيقابل الواجب) كما يقابل الحرام الفرض (و) القسم (الثانى رخصة٩ وهى ما شرع ثانيا مبنيا على العذر وهى) انواع (اربعة نوعان من الحقيقة) اى رخصة حقيقية لكن (احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان من المجازى) بطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن (احدهما اتم فى المجازية) اى ابعد من حقيقة الرخصة (من الاخر) وجه الضبط ان الرخصة ان حصلت مع قيام سبب العزيمة فحقيقية والا فمجازية ان كانت مع عدم تراخى حكم السبب فاحق بكونه رخصة والا فغيره ومجاز ان لم يكن به مدة حقيقة الرخصة بالنظر

٩ من قسمى مايعتبر فيه لولا بالذات المقاصد الاخروية هو ان لا تكون حكما اصليا بل يكون مبنيا على اعذار العباد فسمى رخصة ويقابلها العزيمة فحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم اصلى وباصلها لمكره رخصة لانه غير اصلى بل هو مبنى على اعذار العباد منه

الى غير محلها بل كان نسخا فانم فى المجازية والا فغيره (اما الاول فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة) فان قيل يلزم منه اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة فى شئ واحد اجيب بان معنى الاستباحة ههنا ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وتركها لا يوجب سقوط الحرمة لجواز العفو (كاجراء المكره كلمة الكفر على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان) وكافطار المكره فى رمضان وجنايته على الاحرام وعلى اتلاف مال الغير وسائر الحقوق المحرمة كالدلالة على مال الغير وكما فى ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وكما فى تناول مال الغير مضطرا (وحكمه ان يوجر ان قتل باخذ العزيمة) اما الرخصة فلان حق الغير لا يفوت الاصورة ابقاء التصديق معنى فى الكفر اكراها وا قضاء فى الصوم والجزاء فى الاحرام والضمان فى مال الغير والانكار بالقلب فى ترك الامر بالمعروف وحق فى نفسه يفوت صورة بخراب البنية ومعنى بزهوق الروح فله ان يقدم حقه واما الاجر ان قتل فلانه بذل نفسه حسبة فى دينه لاقامة حقه تعالى وهو مشروع كالجهاد عن طمع الظفر على الاعداء اوالنكاية والاضرار عليهم اواغراء المسلمين وقد فعله غير واحد من الصحابة ولم ينكره الرسول عليه الصلوة والسلام عليهم بل بشر بعضهم بالشهادة اما اذا علم بقتاله من غير شئ من ذلك لا يسعه الاقدام ولو قتل لا يكون مثابا لانه القى نفسه فى المهلكة من غير اعزاز للدين وفى بذل النفس اقامة للمعروف تفريق لجمع الفسق ظاهرا فان اسلامهم يدعون الى ان ينكا فى قلوبهم وان لم يظهروه (واما الثانى فما استبيح مع قيام سبب) للعزيمة ومحرم للرخصة (تراخى حكمه) اراد بالاستباحة هنا مطلق الاذن لا بمعنى تساوى الطرفين لينفى حكمه الثانى (فان قيل المحرم قائم فى القسمين جميعا فكيف اقتضى ابقاء الحرمة فى الاول دون الثانى (قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخى الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف ادلة الوجوب للايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخى عقلا ولا شرعا فيقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها (كافطار المسافر) فان السبب الموجب للصوم والمحرم للافطار وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام قائم لعموم قوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * اى حضر ولذا لو ادى كان فرضا والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من ايام اخر (وحكمه) ان (العزيمة)

قوله ان الحرام ممنوع التعرض ولهذا انما ليس ممنوع التعرض فلا يكون حراما وهذا ليس الا فرق لفظى منه

اولى عند البعض لانه سبب العزيمة ولان الرخصة انما شرعت لليسر وهو
حاصل في العزيمة ايضا فالعزيمة موصل الى ثواب مختص بالعزيمة
ومتضمن لليسر المختص بالرخصة فالاخذ بها اولى (الا ان تضعفه) العزيمة
كالصوم للمسافر فيكون الفطر اولى حتى لو صبر فمات كان آثما لتفويت نفسه
بما شرع لحصول المقصود وهو حق الله تعالى بخلاف المقيم المكره
على [illegible] حتى قتل [illegible] صبر [illegible] يكره
الافطار والمكره فاذا صبر [illegible] العبادة مستقيم على الطاعة فيؤجر و [illegible]
[illegible] حق بكونه رخصة هنا لان في [illegible] وجد سبب الصوم
[illegible] حكمه بالنص فكان بالافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق
المسافر بخلاف الاول لان الحكم الاصلي الذي هو والحرمة قائمة فيه مع
المحرم [illegible] تقييد [illegible] حكم [illegible]
[illegible] حق كونه رخصة من [illegible] (وما [illegible]) [illegible] رخصة
مجازا وهو اتم في المجازية وابعد عن الحقيقة من [illegible] (لما وضع عنا)
اي رفع ولم يشرع علينا (من الاصر) هو الثقل الذي يأصر صاحبه
[illegible] يحبسه من [illegible] لثقل [illegible] وصعوبتها مثل سراط
[illegible] (و [illegible]) [illegible] [illegible] كانت في شرائعهم
من الاشياء [illegible] لقصاص [illegible] [illegible] الاعضاء
الخاطئة وقرض موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت في الشرائع
السالفة من حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة
وتخفيفا [illegible] الرخصة [illegible] لكن [illegible] كان السبب معدوما
[illegible] والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة [illegible] (واما [illegible])
[illegible] مجاز لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة من [illegible]
(فما سقط [illegible] مع مشروعيته في موضع آخر) [illegible] سقوط عن بعض
[illegible] مع المشروعية [illegible] آخر من حيث انه سقط كان مجازا ومن
[illegible] مشروع [illegible] كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف [illegible]
[illegible] حقيقة [illegible] حقيقة (كالسلم)
[illegible] الصلوة والسلام
[illegible] مشروع في سائر البياعات [illegible]

سقط في السلم حتى لم يبق التعيين مشروعا اصلا (وكالخمر والميتة للمضطر والمكره) فان حرمة تناولهما ساقطة في حقهما لخوف الهلاك على النفس حتى لم يبق مشروعة عندنا وتبدلت بالاباحة حتى اذا صبر ومات اثم ان علم بالاباحة في هذه الحالة لان في انكشاف الحرمة خفاء فيعذر بالجهل كذا ذكره الامام الاسبيجابي (قيل وجه سقوط الحرمة لنا الاستثناء المذكور في قوله تعالى * الا ما اضطررتم اليه * وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه فيقتضي ثبوت ضد الحرمة المذكورة في المستثنى منه وهو الحل (اقول فيه بحث لانه قول بمفهوم الاستثناء وهو ليس بمذهبنا كما سبق فالصواب ان يقال الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى فيثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت عليه (فان قيل استثناء اجراء كلمة الكفر على اللسان حال الضرورة متحققة لقوله تعالى * من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان * مع انه لم يدل على اباحته (اجيب بانه ليس استثناء من الكفر بل هو استثناء من الغضب اذا التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره فينتفي الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤه على ثبوت الحل لجواز ان يكون مستباحا ووجه آخر وهو ان حرمة الخمر لصيانة عقله ودينه والميتة لصيانة بدنه عن سراية الخبث ولا صيانة للبعض عند فوت الكل (وكقصر المسافر) فانه رخصة اسقاط عندنا فاتمام المسافر بنية الظهر لا يجوز كاتمام الفجر بنية الظهر ولئن اتمه وترك القعدة الاولى مفسد لما روى ان عمر رضي الله تعالى عنه قال لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يحتمل التمليك اصلا وان كان ممن لا يلزم طاعته اسقاط محض لا يرتد بالرد كعفو القصاص او هبته او صدقته او تمليكه من الولي ونحو ذلك فممن يلزم طاعته ولى بان لا يتوقف على القبول لان تمليك الله تعالى في محل يقبله لا يرتد مطلقا كالارث بخلاف تمليكنا في الاعيان في محل لا يقبله اذا لم يرتد من العبد من الله تعالى اولى ولان التخيير انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا ولا رفق في هذا التخيير لتعين القصر له بخلاف التخيير في انواع الكفارة وجزاء الصيد والحلق لاختلاف اجناسها وبخلاف رخصة الصوم

اما سقوط الحرمة في المضطر فبالنص للاستثناء واما في المكره فلان فيه نوع اضطرار اذا كان ملجأ اذ فيه خوف تلف النفس كحالة المخمصة فيكون داخلا تحت النص ثبوتا بدلالة النص ان اقتصر الاضطرار بالمخمصة لما فيه من الخوف المذكور ايضا والله اعلم منه

فان اليسر معارض اذ مشقة السفر معارضة بخفة شركة مع المسلمين ورفق الاقامة بخفة الانفراد فصار الصوم اولى لاصالته (فان قيل الكامل الصلوة ان كان اسق فثوابه اكثر فيفيد التخيير (اجيب بان الثواب الذي يكون باداء الفرض فهو ما سواء (ومسح الخف) فان غسل الرجل الذي هو عزيمة سقوط في مدة المسح رخصة لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم فيثبت ان الغسل ساقط وان المسح شرع ابتداء وكان من قبيل ما لا يعني ان وجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح اذ وكان كذلك لما يكون رجل طاهرة وقت اللبس ولا يكون ولا يلبس بعد طريانا على طهارة كاملة كما في المسح على الجبيرة لان المسح حينئذ يصلح رافعا للحدث السارى الى القدم ومن الشرع خرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل مادامت مستترة بالخف ... (وحكمه) اى حكم هذا القسم من الرخصة (ان العزيمة لا تبقى مشروعة ...) وقد بينا ذلك في الصور المذكورة (فان قيل فقد صرح الفقهاء بان من رأى المسح ولم يمسح اخذ بالعزيمة يثاب ولا يثاب في غير المشروع (قلنا العزيمة ... مشروعة ... ر الغزع والغسل (واما الوضعي) عطف على قوله في اول التقسيم اما التكليفي ولما كان فيه نوع خفاء عرفه فقال (فان الخطاب بتعلق شيء بالحكم التكليفي وخصوص صفته) اى لذلك الشيء (باعتباره) اى باعتبار ذلك الحكم التكليفي (فمتعلق) اى الشيء الذي تعلق بالحكم التكليفي (ان دخل في الآخر) وهو الحكم التكليفي (فركن والا) اى وان لم يدخل فيه (فان اثر المتعلق (فيه) اى في الآخر (فعلة والا) اى وان لم يكن مؤثرا فيه (فان اوصل) متعلق (اليه) اى الى الآخر (في الجملة فسبب والا) اى وان لم يوصل اليه (فان توقف عليه) اى على المتعلق (وجوده) اى وجود الآخر (فشرط والا) اى وان لم يتوقف عليه وجوده (فلا اقل من الدلالة عليه) اى على وجوده (فعلامة اما الركن فما يتقوم به الشيء) اى يدخل في قوامه فيكون جزأه وهذا اولى من قول صاحب التنقيح ما يقوم به الشيء لصدقه على المحل (وهو) اى الركن (قسمان الاول (اصلى ان لم يتغير حكم الشيء) الذي يتقوم به (بانتفائه) اى بانتفاء ركن كالتصديق للايمان (و)

الثاني (زائدان اعتبر) حكم ذلك الشيء باقيا عند انتفائه لعذروان انتفى ذلك الشخص بانتفائه ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فاندفع مايقال ان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن مايدخل في الشيء ومعنى الزائد مالايدخل فيه بل يخرج عنه وذلك لانا لانعني بالزائد مايكون خارجا عن الشيء بحيث لاينتفي الشيء بانتفائه بل نعني به مالاينتفي بانتفائه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزائد الجزء الذي انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع فان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لاينافي حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج فسمي زائدا بهذا الاعتبار (وهو) اي الاعتبار الزائد اما (بحسب الكمية كالاقرار في الايمان) فانه كيفية معتبرة في الايمان بالركنية فانه لايسقط حال الاختيار اصلا لكنه ركن زائد حتى يسقط لعذر الاكراه (او) بحسب (الكمية كالاول في المركب منه ومن الاكثر) حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي فليس من هذا القبيل لانه جعلها داخلة في الايمان على الكمال لافي حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فداخلة في حقيقته حتى ان الفاسق لايكون عندهم مؤمنا (واما العلة) وهي لغة المغير كالمرض لاسال المريض قد يولد مريضا لانا نقول انه متغير ايضا من اصله النوعي سمي بها العلة الشرعية لتغييرها الحكم من العدم الى الوجود او من الخصوص الى العموم بحيث لوتكررت لتكرر الحكم فما يضاف اليه وجوب الحكم خرج به مايضاف اليه وجوده كالشرط (ابتداء) خرج به مايضاف اليه وجوبه لكنه بواسطة كالسبب وعلة العلة ونحوهما ودخل العلل الوضعية شرعا والمستنبطة اجتهادا (وهي) اي العلة الشرعية (مقارنة للمعلول بالزمان كالعقلية) من العلل وعليه الجمهور اذلوجاز التخلف لماصح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم ولبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام (ومنامن) فرق بينهما و (جوز التراخي) اي تراخي الحكم عن العلة (اعلم ان بعض مشائخنا فرقوا بين الشرعية والعقلية فقالوا المعلول يجب ان يقارن العقلية دون الشرعية لان ايجاب العلة بعد وجودها والا لكان المعدوم مؤثرا فاذا جاء تقدمها زمان جاز بالكثر لان الشرعية بمنزلة منزلة الاعيان بدليل ورود الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا فجاز بقاؤها بخلاف الاستطاعة التي هي العلة العقلية

هل ان القول بالتقارن يمنع اداء النصاب الى الفقير لتقارن الغناء الاداء قلنا الغناء بدوام اليد والمال يصير زكوة تأبيدا لليد لما عرفت ان الصدقة تقع اولا في كف الرحمن فالمقارنة ممنوعة منه

فانها اعراض لا تبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة وخلو العلة عن المعلول (قلنا ولا بعدية الايجاب رتبة مسلمة وليس محل نزاع فان كل علة كذلك اتفاقا وزمانا ممنوعة ومع المقارنة لا يكون المؤثر معدوما كما بين حركتي الاصبع والخاتم والثاني منقوض بالعلل العقلية اذ كانت اعيانا لا اعراضا (ولنا قبول الفسخ يستدعي وجود الحكم لانه المورد له لا وجود العلة حتى تبقى كيف وهي حروف واصوات واوضح ان مورد الفسخ الحكم فكونه بمنزلة الاعيان لضرورة جواز الفسخ والثابت فيه ورده (وهي) اي العلة سبعة لانه ان لم توجد الاضافة ولا التأثير ولا الترتب لا توجد العلية اصلا وان وجد احدهما منفردا يحصل ثلاثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلاثة اقسام اخرى وان وجد الاجتماع بين الثلاثة فقسم آخر فحصل سبعة ولذا قال (اما علة اسما ومعنى وحكما) وهي العلة حقيقة (بان توضع) اي العلة (له) اي للحكم وهذا تفسير العلة اسما ويرد بان يضاف الحكم اليه (ويؤثر) اي العلة (فيه) اي في الحكم هذا تفسير العلة معنى (ولا يتراخى) الحكم (عنها) اي عن العلة هذا تفسيرها حكما (كالبيع) المطلق فانه علة اسما ومعنى وحكما للملك وكذا النكاح للحل والقتل للقصاص (واما) علة (اسما ومعنى لا حكما) ... الحكم متراخ عنها لمانع اعني لا يترتب ابتداء بل بواسطة ... ان يكون التراخي حقيقيا ... وهذا جنس تحته نوع اربعة لان التراخي اما حقيقي او رتبي فعلى الاول اما ان يستند الحكم الى اول الوقت او يقتصر على وقت الاضافة الحقيقية والتقديرية فان استند فاما ان يتراخى الحكم الى ما لا يحدث به فيسمى باسم الجنس اعني علة اسما ومعنى لا حكما او الى ما يحدث به فيسمى علة في حيز الاسباب وعلى التقدير ... علة وان اقتصرت سميت علة تشبه السبب وعلى الثاني وهو ان يكون التراخي رتبيا يسمى علة العلة وقد اشير الى الاقسام الاربعة بالامثلة فالى مثل كل قسم منها باعادة الكاف فالاول وهو ان يكون التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى ما لا يحدث بالعلة (كالبيع الموقوف) فانه علة اسما للوضع ومعنى للتأثير ولذا يعتق باعتاق المشتري موقوفا لكن قبل البيع ويحنث به من حلف لا يبيع لا حكما للتراخيه الى اجازة المالك وعنده يثبت الملك من وقت البيع مستندا فيملك زوائده

اعلم ان المعتبر في حقيقة العلة ثلاثة امور الاول اضافة الحكم اليها والثاني تأثيرها فيه والثالث حصوله معها في الزمان وسميت بالاعتبار الاول علة اسما وبالاعتبار الثاني علة معنى وبالاعتبار الثالث علة حكما منه

المتصلة والمنفصلة لا مقتصرا فيظهر كونه علة لاسببا اذ السبب لايستند اليه الحكم (فان قيل هذا قول بتخصيص العلة وهو تأخر الحكم عنها لمانع (قلنا ذلك الخلاف فى العلل المستنبطة لا الوضعية شرعا (و) البيع (بالخيار) فانه علة اسما ومعنى للوضع والتأثير لاحكما لماسبق فى مباحث مفهوم المخالفة اذ الخيار داخل على الحكم لكونه ادنى اذ لودخل على السبب لاستلزمه ودليل انه علة لاسبب اذ المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب كما فى الموقوف ولذا قلنا انه مؤثر الا ان الاعتاق ههنا لاينفذ باسقاطه لعدم الملك مع التعليق بخلاف الموقوف (و) الثانى وهو ان يكون التراخى حقيقيا و يستند الحكم الى الاول و يكون التراخى الى ما يحدث بالعلة (كمرض الموت) فانه موضوع لتغير الاحكام من تعلق حق الورثة بالمال وحجر المريض عن التبرع فيما تعلق به حقهم كالهبة والصدقة والوصية والمحاباة والمؤثر فيه الحكم شرعا ومتراخ الى اتصال الموت به حتى يملكه الموهوب له و ينفذ تصرفاته لولا الموت ولما كان علة الترادف الا ... م المفضى الى الموت صار بمنزلة علة العلة (والجرح) المفضى الى الهلاك بواسطة السراية فانه كمرض الموت بعينه (والرمى) المفضى بواسطة المضى فى الهواء والنفوذ فى المرمى والسراية ولكون هذين الامرين بمنزلة علة العلة لم يورثا شبهة فى وجوب القصاص (والتزكية عند الامام ابى حنيفة) انها موجبة لايجاب الشهادة بزنا المحصن الحكم بالرجم فيضمن المزكى عند الرجوع الا انها لكونها صفة للشهادة كانت تابعة لها من هذا الرجه فيضمن الشهود ايضا اذا رجعوا واما عدم لزوم القصاص فلشبهة تخلل قضاء القاضى (وقالا التزكية ثناء ليس بتعد ولا ضمان الابالتعدى ولذا لاضمان الاعلى الشهود عند رجوع الفريقين (قلنا عند الرجوع ظهر انها تعد معنى والاعتبار للمعانى (و) الثالث وهو ان يقتصر الحكم على وقت الاضافة الحقيقية او التقديرية وهو المسمى علة تشبه السبب (كالايجاب المضاف الى وقت) نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى للوضع والتأثير لكن الحكم متراخ للاضافة الحقيقية ومقتصر وللاولين جوز ابو يوسف فى النذر بالصلوة والصوم فى وقت بعينه التعجيل قبله فان التراخى وجوب الاداء كصوم المسافر وللاخيرين لم يجوزه محمد اعتبارا لايجاب العبد بايجاب الله تعالى وشبيه بالسبب لان السبب الحقيقى لابد ان يتوسط

بينه و بين الحكم العلة فالعلة التي اخر عنها الحكم لكن اذا ثبت لايثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينهما و بين الحكم والتي اذا ثبت حكمها ثبت من اوله اولم يتخلل بينهما زمان لاتكون مشابهة للسبب (والاجارة كذلك) اى المضافة الى الوقت فان عقد الاجارة علة اسما ومعنى لوضعه وتأثيره في ملك المنفعة ولذا صح تعجيل الاجرة لاحكما لتراخي حكمه فان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة وشبيه بالسبب للاضافة التقديرية كما سبق تحقيقه آنفا (والنصاب قبل الحول) فانه علة لوجوب اداء الزكوة اسما للوضع له ولذا يضاف اليه ومعنى لتأثيره فيه لان الغناء يوجب المواساة لاحكما لتراخي حكمه الى وصف النماء بالحولان وشبيه بالسبب لاضافة حكمه وهو الوجوب الى حصول وصف النماء ولما اقتصر الوجوب على حصول الوصف وان كان مؤثرا كاصله ومحصل لليسر اشبه العلة والنصاب السبب ولوكان النماء علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا وليس كذلك والالم يجز الاداء قبل الحول ٣ ولما لم يكن الوصف مستقلا في الوجود اشبه النصاب العلة ايضا ولاصالته غلب شبهه بالعلة فصار علة تشبه السبب (و) الرابع وهو ان يكون التراخي رتبيا وهو المسمى علة العلة (كشرى القريب) علة للعتق بواسطة الملك اسما لان المضاف الى المضاف الى الشئ مضاف الى ذلك الشئ كحكم المقتضى الى المقتضى ولاشك ٤ ان مطلق الشرى اوالملك وان لم يوضع للعتق لكن شرى القريب وملكه وضع شرعا له ومعنى لان المؤثر في المؤثر مؤثر لاحكما كما ظن والا كانت علة حقيقية وليس كذلك اذ التوسط ينفي الاضافة الابتدائية (واما) علة (معنى وحكما) لااسما (كآخر جزئيها) اى العلة (كالقرابة والملك) فان المجموع علة (للعتق فايهما تأخر كان علة كذلك) اى معنى لتأثير كل منهما في العتق اما القرابة فلانها مؤثرة في الصلة والرق يقطعها ولذا صان الله تعالى هذه القرابة عن القطع بادنى الرقين وهو النكاح فباعلاهما اولى واما الملك فلان ملك العتق مستفاد منه حكما لوجود الحكم معه وعدم تراخيه منه لااسما لان قدرة العتق لما كان من احدهما ونفسه من الاخر كان الموضوع

٣ اى لوكان النصاب سببا حقيقيا لم يجز الاداء لانه قبل العلة منه

٤ جواب عما يقال اضافته اليها غير كافية بل لابد من وضعها له ولاوضع ههنا لابين الشرى والعتق ولابين الملك والعتق كالاوضع بين الشرى وملك المتعة منه

للعتق الكل لا كل واحد فان الموضوع للعتق شرعا ملك القريب لا مطلق الملك كما سبق اما آخر الملك فكمشتري الشاة فرابته فالمشتري معتق حتى تصح نية الكفارة عند الشري لا بعده ... الحاكم عنه واما اخر ... وامر به ... معتق ... (بخلاف آخر ...) باب العمل بالقصد وهو مجموع الشاهدين لا ... (واما) علة (اسما و ...) لا معنى (كالسبب) ... (القائم مقام المسبب) ... والمرض ... والنوم ... لا ... اصل ... ودواعي الوطء ... الانتساب وعدم ... للوضع والاضافة الشرعيتين وحكما ... وخروج ... المحل ... الماء (القائم مقام ...) ... لان الوطء ... (لاقامة الداعي مقام المدعو اليه ...) ... (اما ...) ... على ... العلة مع ... ودواعي الوطء في المحرمات (واما ...) على ما يأتي) في ... شرطا ... بالاعلين السابق ... يكون علة ... لطلاق في دخول الدار ... (...) علة (...) ... الايجاب ... وكل من الحرمين ... لا حكما لعدم ...

قال فلت اذا ورثه وهو قريب احدهما فانه يعتق عليه ولا يغرم لشريكه قلت الملك ههنا ... وقد ... لا يضعه ولا يضاف الى ...

فى حكم العلة وان ثبت عنده مع التراخى اوبه غيرموضوع ليتخلل لم يوضع له فسب له شبهة العلة فبين الاقسام الاربعة بقوله (اما) سبب (حقيق وهوطريق الحكم بلا انضياف وجوب اووجود اليه) اى وجوب الحكم اووجوده (وضعا) متعلق بالانضياف (ولا تعقل التأثير فى الحكم) كما يعقل فى سائر اقسام السبب احترز بقوله طريق الحكم عن العلامة واحترز بقوله بلا انضياف وجوب اليه وضعا العلة لوجوب الحكم بها وضعا وبقوله اووجود اليه وضعا الشرط لثبوته عنده وضعا وقيد الوضع ليدخل فيه مثل انصراف ملك المتعة الى السرى فانه سبب لاداء و بقوله و ولا تعقل التأثير الاقسام الآتية من السبب لتعقل حقيقة التأثير اوشبهته فيها اما الحقيقة فهى السبب الذى فى حكم العلة الذى له شبهة العلة اما الاول فلانضياف العلة المتخللة اليه وان لم يوضع له و لاكان علة العلة كما سيجئ تحقيقه واما الثانى فلانضياف العلة ايضا لكنه اقتصار عن الاول لقصور معنى العلة فى هذا قال فى رفع المانع يتراخى وجوب الضمان ظاهرا كحفر البئر بخلاف قطع الحبل وشق الزق وفى المحل الذى يتوسط عدم الوضع من بين كارضاع الكبيرة ضرتها بخلاف شهادة الشهود ووضع الحجر واشراع الجناح ونحوها ولذلك اشترط فيه التعدى دون الاول واما الشبهة فى المجازى لان شبهة العلة المالية تقتضى شبهة التأثير بلا مرية وسيأتى تحقيق جميع ذلك ان شاء الله تعالى (وحكمه) اى حكم السبب الحقيقى (ان لا يضاف اثر الفعل اليه) بل الى العلة المتوسطة بين الحكم والسبب (فلا يضمن الدال على السرقة اوالقتل اوقطع الطريق ولا شركة فى الغنيمة الدال على حصن حربى بوصف طريقه) الا اذا ذهب معهم فصار صاحب علة وذلك لان الدلالة طريق الوصول الى المقصود وقد تخلل بينهما وبين الحصول فعل مختار لم يضف اليها واما ضمان محرم دل على الصيد لان ازالة الامن جناية فى حقه لالتزامه اياه فالدلالة مباشرة لا سبب كمودع دل سارقا على الوديعة لكن الحكاية الدلالة فى معرض الرواية ... ولا صار كما ... لانه كالدال على الاموال المملوكة ومسع المسجد والاموال المحرمة الله تعالى كالموقوفة واما ايجاب الضمان على الساعى استحسانا على خلاف القياس

لغلبة السعادة (ولا) يضمن (من دفع صبيا سلاحا ليمسكه له) اى للدافع (فقتل به نفسه) لان ضربه نفسه صادر باختياره غير مضاف اليه بخلاف ما اذا سقط فهلك لانه غير مختار فيضاف الى الدافع لكونه تعديا فيكون في حكم العلة (ولا) يضمن (من قال له) اى للصبي (اصعد الشجرة وانفض ثمرتها لتأكل) انت (اولنأكل) نحن (ففعل فعطب) لان صعوده حينئذ باختياره لمنفعة نفسه من كل وجه في الاول ومن وجه في الثاني فلا ينقطع الحكم عن علته بالشك لان الاصل الاضافة الى العلة دون السبب بخلاف ما اذا لدغته حية وجرحه انسان حيث يسقط نصف الضمان لان كلا علة فتعذر الترجيح واما اذا قال لا كل فيضمن عاقلته لانه صار مستعملا له بمنزلة الآلة فتلفه يضاف اليه وعلى هذا حل قيد العبد وفتح باب القفص والاصطبل ونحو ذلك (واما) سبب (في حكم العلة وهو ما يضاف اليه العلة المتخللة) بينه وبين الحكم بلا وضع (لحكمها) اى من غير ان يكون ذلك السبب موضوعا لحكم تلك العلة والا كان علة لاسببا (وحكمه ان يضاف اثر الفعل اليه) لاضافة العلة اليه فان المضاف الى المضاف مضاف اليه (كسوق الدابة وقودها) فانها تمشي على طبع السائق والقائد فيضاف فعلها اليهما بالضرورة لكن السوق والقود لم يوضعا للتلف فيضاف ما تلف اليهما في بدل المحل لانه حكم التسبب لا في جزاء المباشرة كالقصاص والكفارة وحرمان الميراث (وقطع حبل القنديل ونحوها) كشق الزق وفيه مائع واشراع الجناح الى الطريق ووضع الحجر فيه وترك الحائط المائل بعد التقدم اليه وادخال الدابة في زرع الغير حتى اكلته والشهادة بالقود فللاضافة اليها صارت في حكم العلة ولعدم وضعها له لم يكن علة فلم يلزم القصاص وغيره من اجزية الافعال كالكفارة وحرمان الارث (واما) سبب (له شبهة العلة وهو ما يضاف الحكم اليه ثبوتا عنده على صحة التراخي) ككونه ايجاد الشرط العلة (او يثبت) الحكم (به) حال كونه (غير موضوع لتحلل لم يوضع) ذلك المتحلل (للحكم) وسيأتي توضيحه في مثاله (وحكمه ان يضاف اثر الفعل اليه) لا مطلقا بل (بالتعدي) لانه لما انتقص فيه معنى العلة للوجهين السابقين اشترط فيه ذلك مثال ما يضاف الحكم اليه ثبوتا عنده على صحة التراخي (كحفر البئر في ملك الغير) فانه سبب للقتل لانه طريق للوقوع فيها وليس بعلة له بل العلة ثقل الماشي والسبب مشيه فيه

فاما الحفر فهو ايجاد شرط الوقوع لكن له شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده لا ثبوتا به ولهذا لم يكن موجبا للكفارة ولاحرمان الارث لان ذلك جزاء المباشرة ولم توجد لكن تجب الدية لان ذلك بدل المتلف لا جزاء الفعل وقد حصل التلف مضافا الى حفره وجودا عنده بطريق التعدى حتى لو اعترض على فعله مايمكن اضافة الحكم اليه نحو الالقاء يكون الضمان على الملقى لا الحافر (و) مثال مايثبت الحكم به غير موضوع لمتخلل لم يوضع للحكم (ارضاع الكبيرة ضرتها الصغيرة بالتعمد) رجل تزوج صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة ضرتها الصغيرة حتى حرمتا عليه فان الزوج يغرم الصغيرة نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة ان تعمدت الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تتعمد فلا يرجع فالارضاع يثبت به افساد النكاح ولم يوضع له بل للتربية وافساد النكاح متخلل يثبت به لزوم المهر ولم يوضع له لما تقرر ان البضع غير متقوم حالة الخروج كذا قالوا واعترض بان ماذكر من اقسام الشروط التى فى حكم العلة واجيب بانه لا امتناع فى كون الواحد شرطا اوسببا باعتبار رفع المانع والافضاء كما فى كونه سببا وعلة باعتبارين اوشرطا وعلامة اوسببا وعلة وشرطا بالاعتبارات نعم الفرق بين هذا القسم وبين الثانى غير واضح فانه وان امكن فى الحفر ان لايكون كشق الزق حيث تخلل فى الحفر سبب آخر اختيارى مباح هو المشى دونه فى الزق لكن ارضاع الكبيرة كشهادة القتل فى ان الحكم مضاف اليه ولم يوضع بل اولى لانه ارضاع الصغيرة غير معتبرة فهو كالطبيعى ولذا اذا قتل صغير مورثه لايحرم عن الميراث اللهم الا ان يفرق باعتبار ان السبب هنا فى موضعين اذليس الارضاع موضوعا لافساد النكاح بل للتربية ولا الافساد لالزام المهر لما عرف ان البضع حال خروجه غير متقوم واما الشهادة فموضوعة لحكم القاضى بالقود وان لم يوضع ذلك الحكم بالقود لاحتمال ان لايباشره الولى باختياره ومايقال ان الشهادة لم يوضع للقود انما هو بهذا الاعتبار (واما) سبب (مجازى وهو طريق) للحكم (يفضى اليه) لا فى الحال بل (فى المآل) وخص باسم المجاز وان كان السبب مع التأثير كما فى القسمين السابقين مجازا ايضا لان التجوز بنقصان الحقيقة اولى من التجوز بالزيادة المكملة عليها (كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة) صفة الكل فان كل واحد اذا علق بشرط لا يراد او يراد للجزاء

يكون سببا مجازيا (للجزاء و) نحو (اليمين بالله) فانها ايضا سبب مجازي (للكفارة) لاحقيقي اما التعليقات فلعدم الافضاء فيها الى الجزاء الاعند وجود الشرط فعند وجوده تكون التعليقات اسبابا مفضية بالفعل فأن وضعها لان لايقع الجزاء الا عند الشرط المانع عن وقوعه قبله واما اليمين فلعدم الافضاء فيها ايضا الى الكفارة الا على تقدير الحنث فعنده تكون اليمين سببا مفضيا بالفعل فان وضعها للبر المانع عن الحنث وان سلم ان المعلق ونفس الحنث يكون عللا حينئذ فكان تجوزا من تسمية الشيء بما يؤول اليه على ان قول المشايخ سبب الكفارة امر دار بين الحظر والاباحة كاليمين المنعقدة بخلاف الغموس ظاهر في ان السبب نفس اليمين لكن بشرط فوات البر وعلى هذا يحمل عبارة المشايخ (وله) اى لهذا السبب المجازي (شبهة الحقيقة) عندنا لوجهين الاول ان اليمين بالله وبغيره شرعت لتأكيد البر وذلك بان يكون مضمونا بلزوم الكفارة في الاول والجزاء في الثاني وكل شيء يكون الثابت بسبب مضمونا بذلك الشيء عند فوات ذلك الثابت يكون له شبهة الثبوت قبل فوات ذلك الثابت فكذا بسببه كالغصب يوجب رد عين المغصوب مضمونا بالقيمة عند فواته ولها شبهة الثبوت قبله حتى يصح الابراء عن القيمة والعين والكفالة والرهن حال قيام العين ولذا يتملكه بالضمان من وقت الغصب الثاني ان وجوب البر لخوف لزوم الكفارة او الجزاء وكل واجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون آخر واذا كان له عرضية الفوات حيث لم يثبت من وجه كان لهما عرضية الثبوت فكذا بسببه ليكون المسبب ثابتا على قدر سببه وشبهة الشيء معتبرة بحقيقته فلا يستغنى عن المحل كحقيقته اذ كل حكم عائد الى المحل فشبهته كالحقيقة و بقاؤه كالابتداء في استدعاء المحل ولذا لايثبت شبهة النكاح في المحارم وشبهة البيع في الحر لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع فيمتنع في غير المحل فاذا فات المحل بزوال الحل بطل اليمين (فتنجيز الثلاث يبطل التعليق) اى تعليقها وتعليق مادونها (قال زفر هذا) القسم من السبب (مجاز محض) ليس فيه شبهة الحقيقة لانه فرض للتطليق مثلا وفرض الشيء غيره فلايستدعى محلا ولاحالا (فلايبطله) اى فحينئذ لايبطله تنجيز الثلاث التعليق ولعدم استدعائه شيئا منهما صح تعليق طلاق المطلقة الثلاثة بتزوجها فيقع لو تزوجها بعد التحليل فلم يستدع ابتداؤه المحل فبقاؤه

لما كان المعلق بالشرط واليمين ليسا سببين في الحال لم يجوز التكفير بعد اليمين قبل الحنث لانه اداء قبل وجود السبب وجوزنا التعليق بالملك في الطلاق والعتاق لان المعلق ليس بسبب في الحال ولايحتاج الى المحل عند التعلق خلافا للشافعي لانهما سببين في معنى العلة هذه منه

حتى وجب على الكفيل رد العين حال بقائها و دفع القيمة حال هلاكها ولولم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام كالانصح قبل القبض وايضا ان الغاصب اذا باع المغصوب فضمنه المالك قيمته جاز بيعه فيكون للقيمة شبهة الثبوت منه

هذه ثمرة الخلاف فعندنا يبطله وعنده لا وصورة النزاع ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلثا فتزوجت بزوج ٩

وهو اسهل واولى واشتراط الملك عند ابتداء التعليق بغيره ليكون الجزاء الموقوف على الملك غالب الوجود بالاستصحاب فيحصل تأكيد البر المقصود من اليمين ولا حاجة للتعليق بالملك الى ذلك لتيقن وجوده عند فوات البر بالتزوج مثلا ومع هذا لايشترط عند بقائه فلا يبطل التعليق بزوال الملك اتفاقا بان يطلقها مادون الثلث فكذا بزوال الحل بان يطلقها ثلثا قلنا بعد مامر ان شبهة العلية تستدعى المحل كل من قياس التعليق بغير التزوج على التعليق بالتزوج ليلزم من عدم اقتضاء الثانى المحل عدم اقتضاء الاول اياه وقياس الحل على الملك فى انه لايشترط عند البقاء فاسد اما الاول فلان شبهة الثبوت للمعلق بالنكاح ممتنعة لان ملك النكاح علة ملك الطلاق وصحته وليس للشئ قبل علة صحته حقيقة الثبوت فكذا شبهه فلم يشترط للمعلق بالنكاح قيام المحل بخلاف المعلق بغيره واما الثانى فلان ملك الطلاق يستفاد من ملك النكاح ولما استدعى صحة ملك النكاح الحل لا الملك استدعى صحة ملك الطلاق اياه ايضا فان المنافى لهما زوال الحل لا الملك (و) قال (الشافعى) هذا القسم من السبب (سبب بمعنى العلة) لانه الموجب فى المآل (لاهى) لتأخر الحكم اليه فاستدعى المحل (فلم يجوز التعليق) للطلاق والعتاق (بالملك) بان قال ان تزوجتك فانت طالق اوقال ان ملكتك فانت حر فانه باطل عنده لعدم الملك عند وجود العلة (وجوز التكفير بالمال قبل الحنث) لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكوة يجوز اداؤها قبل الحول اذا وجد النصاب قلنا اولا ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شئ بشئ و بثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر وجزء السبب لايكون سببا واعترض عليه بان الاضافة ايضا ينبغى ان تكون مانعة مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهو لتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق لاوجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب فى وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع وثانيا ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل و الاسباب الشرعية لاتصير اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشئ

ﻫ آخر ودخل بها ثم ابانها ثم عادت الى الاول بنكاح صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا وعند زفر تطلق

﴿ ﴾

يعنى ان تزوجتك فانت طالق يقتضى ان لا يكون المحل ثابتا فى الحال لان التعليق ابدا لا يكون الا الامر مستوجد

﴿ ﴾

مثلا الطلاق المعلق بالتزوج هو ممتنع الثبوت فى الحال لانه قبل وجود علته وهو النكاح فيمتنع شبهة ثبوته ايضا بخلاف المعلق بغيره اذلا مانع فيه عن شبهة الثبوت فيستدعى محلا بخلاف الاول فافترقا

ومفضيا اليه واعترض عليه بانه لما لم يصل الى المحل كان ينبغى ان يلغو كما اذا قال لاجنبية انت طالق واجيب بانه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلا ما صحيحا له صلاحية ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى (اعلم ان لكل من الاحكام) لما ذكر مباحث الاسباب اورد هذا البحث بعدها وصدره بكلمة اعلم تنبيها على جلالة قدر هذا الباب فى فن الاصول وانه يجب ضبطه وعلمه لا كما زعم بعضهم من انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا اودلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما حصل من الادلة وذلك لانه لا كلام فى ان شارع الشرايع هو الله تعالى وحده وانه المتفرد بايجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك الى ماهو سبب فى الظاهر بجعل الله تعالى وبجعل الاحكام مرتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العبد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام ٧ بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات وعلامات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزناء للحد الى غير ذلك والى ذلك اشار بقوله (سببا ظاهرا) يترتب عليه الحكم على ما مر فى مباحث الامر (فللايمان) اى فالسبب للتصديق والاقرار بوجوده تعالى ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو (حدوث العالم) اى كون جميع ماسوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمى عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا شك ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا للعباد وقطعا لحجج اهل العناد لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببيته للايمان سببيته لنفس وجوب الايمان الذى هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلى ومؤمن به فان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفى جميع النقايص (فيصح) الايمان (من الصبى) المميز لتحقق سببه وهو الآفاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتأمل اذ الكلام فى الصبى العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق فى حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجر شرعى

٧ اى جميع الاحكام وهذا اختيار الشيخ ابى منصور الماتريدى وقال جمهور الاشعرى للعقوبات وحقوق العباد اسباب يضاف وجوبهما اليها فاما العبادات فلا يضاف وجوبها الا الى الله تعالى وخطابه واما العقوبات فلانها اجزية الافعال المحظورة فيضاف اليها واما المعاملات فلانها انما تحصل بكسب العبد فتضاف اليه منه

وذلك في الايمان محال لانه لايحتمل عدم المشروعية اصلا (ان لم يخاطب) الصبي (به) اي بالايمان لعدم التكليف في حقه فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام (و) السبب (للصلوة الوقت) وقد سبق تحقيقه في مباحث الامر (و) السبب (للزكوة النصاب) لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم و يتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لاصدقة الاعن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الاان تكامل الغنى يكون بالنماء لينصرف الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء (والنماء) على هذا التقدير (شرط لوجوب الاداء) تحقيقا للغنى واليسر الا ان النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدي اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التي لها تاثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجدده تجددا للنماء وتجدد النماء تجددا للمال الذي هو السبب فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول وتكرر الحكم بتكرر السبب لابتكرر الشرط (و) السبب (للصوم قبل اليوم) اي كل يوم سبب لصومه (وقيل الشهود) اي شهود الشهر وقد سبق تحقيقه في مباحث المقيد بالوقت (و) السبب (لصدقة الفطر رأس يمونه) اي يتحمل مؤنته ونفقته (ويلي عليه) اي ينفذ عليه قوله شاء اوابى لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون فان عن الانتزاعية ههنا داخلة اما على السبب او على محل يكون الوجوب عليه ثم يسري عنه الى غيره كسراية الدية من القاتل الى العاقلة والثاني محال لان العبد لامال له فلا يكلف بوجوب مالي والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه اذ لااخراج على الخراب واعترض عليه بان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في الحقيقة لاوجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما يملك عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي وهذا نقول في الصبي والكافر (والفطر شرط) لان وصف المؤنة في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ادوا عمن تمونون اي تتحملوا هذه المؤنة عمن وجبت مؤنته عليكم دال على اعتبار الرأس اذ المؤنة انما تجب عن الرأس لاعن الوقت لان مؤنة الشئ

سبب بقائه بقال مانه عونه اذا قام بكفايته والرأس هو الموصوف بالبقاء دون الوقت فعرفنا ان الرأس هو سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرطه والحكم قد يضاف الى الشرط مجازا (و) السبب (للحج البيت) اى الكعبة شرفها الله تعالى بدليل الاضافة فى قوله تعالى ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا﴾ فلم يجب الا مرة (والوقت والاستطاعة) ليسا سببين اذ لا اضافة اليهما ولا تكرر بتكرر الوقت مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما فى الفقير بل الوقت (شرط الجواز) اى جواز الاداء (و) الاستطاعة شرط (الوجوب) اى وجوب الاداء اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة (و) السبب (للعشر والخراج الارض النامية تحقيقا) فى العشر (وتقديرا) فى الخراج يعنى ان سبب كل منهما هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقى وللخراج بالنماء التقديرى وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفى النماء التقديرى (والاول) اى العشر (مؤنة فيها معنى العبادة والثانى) اى الخراج (مؤنة) ايضا لكن (فيها معنى العقوبة) يعنى ان كلا منهما مؤنة للارض حتى لا يعتبر فيهما الاهلية الكاملة حتى يجب على الصبى لانه تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدور والدواب وعمارتها بجماعة المسلمين فان المقاتلة يعمرونها ظاهرا لانهم يذبون عن الدور و يصونونها عن الاعداء والكفار فوجب الخراج لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة والفقراء يعمرونها باطنا لانهم الذين بهم يستنزل النصرة على الاعداء فوجب العشر لهم كفاية لهم فيكون الاتفاق على الفريقين اتفاقا على الارض تقديرا وهو معنى المؤنة ثم فى العشر باعتبار النماء الحقيقى معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء ولان الواجب جزء من النماء قليل من كثير بمنزلة الزكوة وفى الخراج باعتبار النماء التقديرى معنى العقوبة حيث اكتفى بمجرد التمكن لما فيه من الاشتغال بالزراعة والاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال عن المقبوض المذموم بلسان الشرع والدنو من رأس الخطيئات وهذا امر يصلح سببا للذلة والصغار وضرب بما هو بمنزلة الجزية كذا قالوا اقول فيه بحث اما اولا فلان الخراج لا يجب ان يكون بالزراعة واما ثانيا فلان سبب

العقوبة مشتركة بينه وبين العشر فما وجه تخصيصها بالخراج اعلم ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون كل منهما باعتبار الاصل مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة ولذلك حكم بكون سبب العشر الارض النامية دون الحاصل النامي كما في الزكوة (ولذا) اى لاشتمال العشر معنى العبادة والخراج معنى العقوبة (لم يجتمعا) اى العشر والخراج (فى سبب واحد) وهو الارض النامية وعند الشافعي يجب العشر فى الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض (و) السبب (للطهارة ارادة الصلوة) لترتبها عليها فى قوله تعالى ❊ اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا ❊ اى اذا اردتم القيام اليها ومثل هذا مشعر بالسببية (والحدث شرط لوجوب الطهارة) لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدى الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كالوتوضأ قبل الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر فى الشرط هو الوجود قصدا ولم يقصد وليس الحدث سببا لان سبب الشئ مايفضى اليه ويلايمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها (و) السبب (للحدود والعقوبات والكفارات ما تنسب اليه من سرقة وقتل وامر دائر بين الحظر والاباحة) يعنى ان السبب يكون على وفق الحكم ١ فاسباب الحدود والعقوبات المحضة محظورات محضة كالزناء والسرقة والقتل واسباب الكفارة لما فيها ٢ من معنى العبادة والعقوبة تكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة مثل الفطر فى رمضان من حيث انه يلاقى فعل نفسه الذى هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطأ وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشراب والزناء فانه يلاقى حراما محضا (و) السبب (الشرعية المعاملات البقاء المقدر) يعنى ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك توضيحه ان شاء الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبنى على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر فى البقاء الى امور صناعية فى الغذاء

١ فان قيل لما كان البقاء متعلقا بها كانت هى سببا للبقاء دون العكس قلنا وجودها سبب للبقاء ولكن تعلق البقاء وافتقار اليها سبب لشرعيتها فيصلح سببا منه

٢ لانها تتأدى بالصوم والتحرير والصدقة وهى عبادة تجب فيها النية منه

واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم فى باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخوص اذكل احد يشتهى مايلايمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات (و) السبب (للاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعات كالبيع والنكاح ونحوهما) قدسبق ان من الاحكام ماهو اثر لفعل العبد كالملك فى البيع والحل فى النكاح والحرمة فى الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية فسببها الافعال التى هى آثارها وهى التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ماسبق فهى اما ان تتعلق بامر الاخرة وهى العبادات اوبامر الدنيا وهى اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهى المعاملات اوبقاء النوع باعتبار المنزل وهى المناكحات اوباعتبار التمدن وهى العقوبات (واما الشرط فهو) لغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة والشروط للصكوك وشرعا (مايتوقف عليه الوجود) معناه ان شرط الشئ مايتوقف عليه ثبوته وحصوله لاوجوبه فحينئذ لايرد ان الشرط قديكون شرطا للوجوب فان الموقوف ثمه ثبوت الوجوب ايضا لانفسه (بلاتأثير) فى ذلك الشئ خرج به العلة (ولاافضاء اليه) خرج به السبب (وهو) اى الشرط (اما) شرط (محض وهو مالايلاحظ فيه صحة الاضافة) اى اضافة الحكم اليه كما فى العلة (والافضاء) اى افضائه الى الحكم كما فى السبب فيخرج به السبب (بل مجرد توقفه) اى يتوقف الحكم كما فى الشرط الحقيقى (اوتوقف انعقاد عليته) اى الحكم (عليه) كما فى الشرط الجعلى (وهو) اى الشرط المحض قسمان الاول (حقيقى) يتوقف عليه الشئ فى الواقع اوبحكم الشرع حتى لايصح الحكم بدونه اما اصلا (كالشهود للنكاح و) اماعند تعذره مثل (الطهارة للصلوة و) الثانى (جعلى) يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته (كما بكلمته) اى كلمة الشرط (ويسمى الشرط صيغة) نحو ان تزوجتك فانت طالق (اودلالتها) اى كلمته بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التى اتزوجها كذا لانه فى معنى ان تزوجت امرأة فهى كذا باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف

وهذا مخالف لما ذكر فى شرح المغنى للسراج ولاتفاوت فى تحقيق الجناية على الصوم بالافطار الذى يلاقى فعل نفسه المملوك له بين الافطار بالحلال والحرام كالربا وشرب الخمر ونظر فيه المنصور القاآنى بانه ينقض بالقتل العمد لانه يلاقى فعل نفسه المملوك به ١٢ ويقصد التأويل ماوقع فى تفسير التيسير ان هذه الاية فى نهاية القصر وهو ترك الشرط من الصلوة وترك الركوع والسجود والقيام بالايماء على الراحلة وذلك مقصود على حالة الخوف فى السفر ١٢

تعليق له به كالشرط (وسمى الشرط دلالة وهذا) اى هذا الشرط دلالة (يختص بغير المعين) لان معنى الشرط انما يستفاد من الابهام بخلاف الشرط صيغة فانه يجرى فى المعين وغيره (واما) شرط (فى حكم العلة وهو ما لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها) فيضاف اليه (كحفر البئر فى الطريق اوفى ملك الغير (وشق الزق) اذا كان فيه مايع (وقطع حبل القنديل) فان كلامنها شرط لانه رفع المانع وليس فيها علة صالحة للحكم لان السقوط والسيلان والثقل طبع لا اختيار فيها بخلاف ايقاعه نفسه فانه صالح لاضافته الى الاختيار والمشى سبب اقرب من الشرط لكنه مباح لا يصلح ترتب ضمان العدوان عليه مع انه غير واجب (واما وضع الحجر واشراع الجناح وترك الحائط المائل بعد التقدم الى صاحبه) فان ذلك كاف والاشهاد لاحتياط الاثبات ان انكر كما فى الشفعة (فاسباب ملحقة بالعلل) لان شيئا منها ليس يرفع المانع بل امور ثبوتية مفضية الى التلف فان عدم الحجر ليس بمانع عن الهلاك بالسقوط فى ذلك الموضع لجوازه بسبب آخر بخلاف عدم البئر فانه مانع عن السقوط فى قعرها وكذا غيرها (واما) شرط (فى حكم السبب وهو سابق) احتراز عن الشرط التعليقى (اعترض بينه وبين الحكم فعل) فاعل (مختار) خرج به نحو سيلان المايع اذ لا اختيار فيه (غير منسوب اليه) خرج به ما اذا فتح باب القفص على وجه نفر الطائر فخرج فانه ليس فى معنى السبب بل فى معنى العلة ولهذا يضمن (كحل قيد العبد) حتى ابق حيث لا يضمن لصاحبه لانه فى حكم السبب لان الشرط المحض متأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لان العلة متوسطة بينه وبين الحكم فيكون متقدما لامحالة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذى هو علة التلف كان شرطا فى معنى السبب لافى معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولاحادثة به بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة الاستخدام (وفتح) باب (قفص او) باب (اصطبل) حتى خرج الطير والدابة حيث لا يضمن لان كلا منهما فى حكم السبب ايضا لما سبق كذا قيل وفيه بحث وهو ان وجوب تأخير الشرط عن صورة العلة انما هى فى التعليق لا التحقيق كالشهادة فى النكاح والطهارة

فى الصلوة والعقل فى التصرفات فالاولى ان يقال ان كلا منهما شرط فى حكم السبب اما انه شرط فلانه رفع المانع واما انه فى حكم السبب فلوجود معنى الافضاء فيه بلا تعقل التأثير (واما شرط اسما) اى صورة للتوقف عليه فى الجملة (لا حكما) اى لا معنى لعدم اضافة الحكم اليه ثبوتا عنده (كاول شرطين علق بهما الحكم) نحو ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه فى الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهى فى نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجت فدخلت الاخرى تطلق عندنا خلافا لزفر لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجوب الشرط بدليل انها او دخلت الدارين فى غير الملك انحلت اليمين ولا لبقاء اليمين لان محلها الذمة فيبقى ببقائها فلا يشترط الا عند الشرط الثانى لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك (واما) شرط هو (علامة وهو ما يظهر) ويبين (تحقق نفس العلة مع خفائها او) يظهر تحقق (صفتها) اى العلة (معه) اى مع خفاء تلك الصفة توضيحه ان علامة الشئ معرفة وانما يحتاج الى المعرف ما فيه نوع خفاء كما جعل التكبير علامة لقصد الانتقال فى الاركان فشرط الحكم اذا كان مظهرا لتحقق نفس العلة مع خفاء فى ذاتها او تحقق صفتها للخفاء فيها يسمى شرطا هو علامة اما كونه شرطا فلتوقف تحقق الحكم على تحقق العلة الموصوفة الموقوفة عليه والموقوف على الموقوف موقوف واما كونه علامة فلانه فى الحقيقة شرط تحقق العلة لا الحكم مع انه مظهره مثال ما كان مظهر النفس العلة (كالولادة) المظهرة للعلوق الذى هو علة (للنسب عندهما حتى اثبتاه) اى النسب (بشهادة القابلة بها) اى بالولادة (مطلقا) اى سواء وجد حبل ظاهر اوفراش قائم او اقرار من الزوج بالحبل اولا فانهما قالا المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة فشهدت القابلة بالولادة ان النسب يثبت بشهادتها وان انتفت الامور الثلثة لان الولادة شرط بمعنى العلامة فان بها يظهر ما كان موجودا فى الرحم فكان ثابت النسب منه من حين وجد فلم يكن النسب مضافا اليها وجوبا ولا وجودا فتقبل شهادة النساء عليها كما فى غير هذه الحالة (قال الامام ابو حنيفة رحمه الله تعالى (الولادة شرط محض) للنسب فى حقنا لانا نبنى الحكم

على الظاهر وان كانت بمنزلة العلامة فى حق من يعرف الباطن فما كان باطنا يجعل كالمعدوم الى ان يظهر بالولادة كالخطاب النازل جعل كالمعدوم فى حق من لم يعلم واذا صار النسب مضافا الى الولادة فى حقنا (فلا تثبت) اى الولادة (الا بحجة كاملة) كما ان النسب كذلك وهى رجلان اورجل وامرأتان بخلاف ما لوكان الفراش قائما لانه سبب للنسب قبل الولادة وكانت الولادة معرفة محضة وكذا اذا كان الحبل ظاهرا او اقر الزوج بالحبل لانه قدوجد دليل قيام النسب وكانت الولادة معرفة محضة (و) يقال ماكان مظهر الصفة العلة (كالاحصان) المظهر لصفة الزناء التى هو بها علة (للرجم) وهى كونه بين مسلمين مستوفيين للذة الجماع بعد ان حصل لهما الدخول بنكاح صحيح فان تلك الصفة هى الداعية الى استحقاق مثل هذه العقوبة الفخيمة بعد كمال اهليتهما والاحصان ملزوم فيستدل به على ثبوتها اما انه شرط فلان العلم بوجوب الرجم يتوقف على العلم بصفة علته الموقوف على العلم بالاحصان واما انه علامة فلانه معرف لصفة العلة وامارة لها واذا كان الاحصان شرطا هو علامة لاشرطا محضا (فلا يضمن شهوده) اى الاحصان (اذا رجعوا مطلقا) اى سواء رجعوا مع شهود الزناء اووحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة لايضاف الحكم اليها لاوجوبا و لاوجودا فلايجوز تخلفها عن العلة اصلا (واما العلامة) وهى لغة الامارة كالميل والمنارة واماشرعا (فمايعرف الحكم به بلاتعلق وجوب ووجود به وهى اما محض) اى خالص عن شوب الاقسام الباقية دال على وجود امر خفى (كالتكبير) للانتقال من ركن الى ركن (ورمضان فى) قوله (انت طالق قبل رمضان بشهر واما بمعنى الشرط كمامر) من الاحصان والولادة (واما بمعنى العلة) كالعلل الشرعية فانها امارات لاعلل حقيقية كما سبق (واما) علامة (مجازا كالعلل الحقيقية والشرط الحقيقى) وقدسبق انه لامنافاة بين اجتماع هذه الاقسام بحسب الاعتبارات والحيثيات

﴿ الركن الثانى ﴾

من المقصد الثانى (فى) بيان (الحاكم) على المكلف بالاحكام الشرعية كالوجوب والحرمة ونحوهما هل هو الشرع او العقل (الحاكم بالحسن والقبح) اى الحسن والقبح للافعال بمعنى الموجب والمحرم ونحو ذلك ولما كان كل من الحسن والقبح مستعملا فى معان ثلثة

وكان محل النزاع واحدا منها كما سبق فى مباحث الامر والنهى اراد ان يبينه فقال فى تفسير الحسن (بمعنى استحقاق المدح) فى الدنيا (والثواب) فى العقبى هذا بالنظر الى افعال العباد واما اذا اردنا شموله لافعال الله تعالى اقتصرنا على المدح وقال فى تفسير القبح (والذم) فى الدنيا (والعقاب) فى العقبى (هو الشرع) اى الشارع (عند الاشاعرة والعقل) عندهم ليس حاكما بهما كما هو رأى المعتزلة ولا مدركا لهما قبل ورود الخطاب من الشارع كما هو رأينا بل هو (آلة فهم الخطاب) الوارد من الشارع فقط (لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) فانه تعالى نفى التعذيب قبل البعثة وهو يستلزم نفى الوجوب قبلها لان التعذيب لازم بترك الواجب فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم (قلنا لا) نسلم ان المراد بالتعذيب المذكور فى الآية الكريمة التعذيب الاخروى المعتبر فى مفهوم الواجب لم لايجوز ان يراد به التعذيب الدنيوى بطريق الاستيصال (ولو سلم ارادة التعذيب الاخروى فنفيه لاينا فى استحقاقه) المعتبر فى مفهوم الواجب فانه كما عرفت فيماسبق ما يستحق تاركه التعذيب لا مايعذب تاركه لجواز العفو كما هو الحق (وايضا لولاه) اى لولا كون الحاكم بهما هو الشرع بل كان العقل وكانا ذاتيين فى كل من الافعال المتصفة بهما (لما تخلفا) اى الحسن والقبح فانهما اذا كانا عقليين كانا لازمين للفعل غير منفكين عنه واللازم وهو عدم التخلف باطل لان الفعل الواحد قد يحسن تارة باعتبار وقد يقبح اخرى باعتبار آخر ولو كانا لازمين له لما تخلفا (كما فى) صورة (الكذب انقاذا والصدق اهلاكا) فان الكذب من حيث هو هو قبيح لكنه اذا تضمن انقاذ نبى من ظالم كان حسنا والصدق من حيث هو هو حسن لكنه اذا تضمن اهلاك نبى كان قبيحا فظهر انهما ليسا من لوازم الافعال وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما (قلنا) ماذكرتم ليس بتام لان هذا الكذب لما تعين سبباوطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا وكذا الصدق لما تعين سببا الى الاهلاك الحرام كان حراما فكان قبيحا واما القتل والضرب فامرهما ظاهر (ولوتم) ماذكرتم (فلايفيد السلب الكلى) وهو ان لاشئ منهما بذاتى كما هو مدعى الاشاعرة وان كان ردا على المعتزلة حيث يقولون بالايجاب الكلى (و) الحاكم بالحسن والقبح هو (العقل عند المعتزلة حيث) لابمعنى انه

لافائدة للشرع فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كما في وظائف العبادات بل بمعنى انه يقتضى المأمورية والممنوعية شرعا في الكل وان لم يرد الشرع كما انه يحكم على الله تعالى الله عنه بوجوب الاصلح وحرمة تركه عندهم وليس له ان يعكس القضية فالعقل مثبت في الكل (والشرع مبين في البعض) الذى يخفى فيه الاقتضاء ثم للمعتزلة في اثبات مطلوبهم طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان اما الحقيقيان فقد اشار الى احدهما بقوله (لان حسن الاحسان وقبح العدوان) مركوز في الاذهان (لا ينكره عاقل) حتى الذين لا يتدينون بدين ولايقولون بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ربما يبالغ فيه غير المليين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف في اغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه ذاتى للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك (قلنا لابالمتنازع فيه) اى ليس الاتفاق فيما ذكر على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه لهما وهو ماذكره غير مرة بل بمعنى ملاءمة غرض العامة وطباعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم في مجارى العقول والعادات ولا نزاع في ذلك فيبطل قولهم بانا نعنى بالحسن ماليس لفعله مدخل في استحقاق الذم وبالقبيح خلافه واماقولهم بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد فكذا في الغائب قياسا فلا يخفى ضعفه كيف وغير المتشرع ربما لايقولون بدار الاخرة والثواب والعقاب والى الآخر بقوله (ولان من) كان له غرض من الاغراض و(استوى في) تحصيل (غرضه الصدق والكذب ومن قدر على الانقاذ) اى انقاذ شخص اشرف على الهلاك وتخلصه (ومن) قدر (على الاهلاك يختار) الاول (الصدق و) يختار الثانى (الانقاذ وماهو) اى اختيارهما ذلك (الالحسنهما) اى الصدق والانقاذ (عقلا قلنا) لانسلم انه ليس الالحسنهما عقلا بل (لكون الاول) اى اختيار الصدق (اصلح) اى انسب بمصلحة العالم واوفق لغرض العامة والاستواء المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عندالله تعالى ايضا بحكم العقل ولوفرضنا الاستواء من كل وجه فلانسلم ايثار الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم انه قطع عند وقوع

المقدر المفروض (و) كون (الثاني) وهو اختيار الانقاذ (اليق برقة الجنسية) المجبولة في الطبيعة وسببها انه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجره استحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى استحسانه من نفسه في حق غيره وبالجملة لانسلم ان ايثار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرايع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله تعالى على ماهو المتنازع فيه بل لامر آخر واما الالزاميان فقد اشار الى احدهما بقوله (ولانه لولاه) اى لولا كون العقل حاكما بالحسن والقبح بل كانا شرعيين (كان التكليف) ايضا (شرعيا فلزم افحام الرسل) فلا يفيد البعثة وذلك لان المكلف لو قال في جواب انظر في معجزتي كي تعلم صدقي لا انظر حتى يجب على لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب مالم يثبت الشرع اذ لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع مالم انظر لان ثبوته نظري لا ضروري لم يمكن للرسول الزامه النظر وهو المعنى بالافحام واجاب الاشاعرة عنه بجوابين احدهما جدلي والآخر جلي اشار الى الجدلي بقوله (اجيب بانه مشترك الالزام) وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا حيث دل على نفي ما هو احق عنده في صورة النزاع وتقريره ان للمكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب مالم انظر لان وجوبه نظري يفتقر الى ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد مطلقا وفي الآلهيات سيما اذا كان طريق الاستدلال ماسبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا (فان قيل بل هي من النظريات الجلية التي يتنبه لها العاقل بادنى التفات او اصغاء الى مايذكره الشارع من المقدمات (قلنا اوسلم فله ان لا يلتفت ولا يصغي ويلزم الافحام واشار الى الجلي بقوله (وان الوجوب) على المكلف في نفس الامر (لا يتوقف على العلم به) اى بالوجوب فان صحة الزامه النظر انما يتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لا على علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك لا تحققهما في نفس الامر فالمكلف ان اراد نفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع مالم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب وان اراد في الوجوب المحقق وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله لا يجب على مالم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب فيلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلا وان خص ارادة العلم

بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وارادة المحقق بقوله لا انظر ما لم يجب صحة جميع المقدمات لكن تختل صورة القياس لعدم تكرار الوسط فهذا قياس صحة مادته في فساد صورته (و) اقول (هذا) الجواب الذي سموه حلا (لا يدفع لزوم الافحام) على رأى الاشاعرة لان المكلف لو قال لا اصدقك ولا انظر في معجزتك حتى اعلم بوجوبها ولا اعلم به حتى يثبت الشرع عندي ولا يثبت عندي حتى انظر لا يمكن الزامه بمجرد ان يقال الوجوب عليك لا يتوقف على علمك به كما لا يخفى وهذا لا يرد علينا لانا نقول قوله لا اعلم به حتى يثبت الشرع عندي مردود لان النبي حينئذ ان يقول علمك به لا يتوقف على ثبوت الشرع عندك بل عقلك يكفي لادراكه فانك اذا تأملت ان الدعوى وان كانت خبرا تحتمل الصدق والكذب لكنها ان كانت صادقة فكذبتها خسرت خسرانا مبينا في العاجل والآجل وكذا ان كانت كاذبة فصدقتها فلا بد من التمييز بينهما ولا يحصل الا بالنظر في المعجزة وهو امر لا ضرر فيه لا عاجلا ولا آجلا ودافع للضرر المظنون لرجحان طرف الصدق وكل ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا فاذا سمع المكلف هذا لم يبق له بعد ذلك عذر اصلا فكيف الافحام واشار الى الطريق الثاني من الطريقين الالزاميين بقوله (ولانه لولاه) اى لولا كون العقل حاكما بهما بل كانا شرعيين (لزم) محالان الاول في الله تعالى وهو (ان لا يقبح منه تعالى شيء قبل السمع فلزم جواز كذبه) تعالى عنه علوا كبيرا (و) جواز (اظهار المعجزة على يد الكاذب) وفي كل منهما ابطال البعثة والشرايع والتباس النبي بالمتنبي وغير ذلك من المفاسد (فلا يقبح شيء من الكذب واظهار المعجزة على يده بعده) اى بعد السمع ايضا (للدور) فان حجية السمع موقوفة على صدقه فيلزم الدور (و) الثاني في العبد وهو (ان لا يقبح الكفر من التمكن منه ومن العلم بحاله) اى حال الكفر مما يترتب عليه عاجلا وآجلا (قبل السمع) وان قبح بعده لعدم الدور (واجيب) عن الاول من قبل الاشاعرة (بانا لا نسلم الامتناع العقلي) في الكذب وخلق المعجزة (وان جزمنا بعدمهما) فانهما من الممكنات وقدرته شاملة لجميعها فلا امتناع عقلا (واو سلم) امتناعهما عقلا (فلا نسلم انه) اى امتناعهما عقلا للقبح (عقلا لجواز كونه) اى امتناعهما (لامر آخر) كاستلزامهما لالتباس النبي بالمتنبي وكانتفاء لازم الدليل الذي هو المعجزة لان وجه الدلالة لازم لكل

دليل وهو منتف في المعجزة في يد الكاذب والا لكان الكاذب صادقا وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم (و) اجيب عن الثاني من قبلهم ايضا (بان) وجود المعنى (المتنازع فيه) هو التحريم الشرعي (قبل الشرع ممنوع) فيما ذكرتم من الصورة (وغيره لا يضر) لانه خارج من البحث (ونحن) معاشر الحنفية (نقول شيء منها) اى من ادلة المعتزلة على تقدير صحتها وتمام مقدماتها (لم يفد الحاكمية) للعقل والموجبية له كما هو مقصودهم وانما يفيد ان حسن بعض الافعال وقبحه معلوم بالعقل ورد الشرع ام لا ونحن لا ننكره (والمختار) عند علمائنا الحنفية وهو الحق المتوسط بين الافراط والتفريط (ان الحاكم في الكل) اى فيما ادرك جهة حسنه قبل الشرع اولم يدرك (هو الشرع) اى الشارع لا العقل لوجهين اشار الى الاول بقوله (لان العقل آلة) لانه نور في بدن الانسان مثل الشمس في ملكوت الارض يضيء به الطريق الذي مبداؤه من حيث ينتهي اليه اثر الحواس (عاجزة) بنفسه لان الآلة لا تعمل بدون الفاعل فكيف يكون حاكما على الاطلاق قال ابن سينا العقل آلة اعطيت لادراك العبودية لا للتصرف في امر الربوبية والعجب ان رئيس من قصارى امرهم التمسك بالعقل وعدم الاعتدال بالنقل لا يجعل العقل الا آلة الادراك والمعتزلة الذين يعدون انفسهم اصحاب عدل وتوحيد يجعلون العقل حاكما على الاطلاق وما هو الا ظلم وقريب من الاشراك واشار الى الثاني بقوله (ولا ينفك) العقل (عن الهوى) فان العقل الذي هو مناط التكليف غير موجود في اول الفطرة وهوى النفس غالبة لكثرة الدواعي فاذا حدث العقل حدث مغلوبا الا لمن شاء الله تعالى من الخواص والمغلوب في مقابلة الغالب كالعدم فجعله حاكما بنفسه اهمال المغلوب في مقابلة الغالب (فان قيل لو لم يكن العقل موجبا بنفسه لما جاز نسبة الاحكام الى العلل واللازم باطل (اما الملازمة فلان العلل ثابتة بالعقل فلو لم يعتبر بحكم العقل لم يعتبر بالعلل فلم تجز نسبة الاحكام اليها (واما بطلان اللازم فلصحة القياس بالاتفاق (قلنا تلك النسبة ليست لكون العقل علة موجبة بل الموجب هو الله تعالى الا ان ايجابه غيب عنا وفي الوقوف عليه حرج عظيم فاضاف الاحكام الى العلل وجعل العقل آلة لمعرفة ذلك تيسيرا علينا (وان كان) العقل (مبينا) للحسن والقبح ومدركا لهما بخلق الله تعالى ثم بعد توجهه بلا كسب ومعه وان لم يرد الشرع (في البعض)

الذي يتوقف عليه الشرع كمعرفة الله تعالى والنظر فيها وتصديق النبي عليه الصلوة والسلام في اول اقواله والنظر في معجزاته فان معرفة الله تعالى واجبة بالاجماع بمعنى استحقاق فاعلها الثواب وتاركها العقاب ووجوبها مدرك بالعقل اذ لو كان بالشروع لكان بنص موجب والنص انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق ناقله عنده وهو ان ثبت بالعقل ثبت المطلوب وان ثبت بالنص لزم توقف الشيء على نفسه لان الاعتداد بالنص يتوقف على صدق الناقل فاذا وجبت المعرفة بالعقل وجب النظر فيها ايضا بالعقل لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي الذي هو المعرفة وكل ما هو كذلك فهو واجب عقلا اما كون النظر مقدورا فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولامعنى للنظري الا ما يتوقف على النظر ويحصل به واما وجوبه فلئلا يلزم التكليف بالمحال واما عقليته فللتبعية وكذا تصديق النبي في اول اقواله واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بالنص وهو انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق قائله عنده فيلزم الدور او التسلسل او ثبوت المدعى وكذا النظر في ثبوت المعجزة واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع لزم ثبوت الشرع عند المكلف قبل ثبوته عنده لانه انما يثبت عنده بعد دلالة المعجزة على صدق النبي عليه الصلوة والسلام فلو وجب النظر فيها بالشروع لزم ما ذكرنا فاذا ثبت وجوب كل مما ذكرنا عقلا ثبت حرمة اضدادها عقلا ايضا فيثبت الحسن والقبح العقليان لان الوجوب والحرمة اخص منهما وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم (فهو) اى اذا ثبت ان العقل ليس بحاكم بل مبين في البعض ثبت ان العقل (غير معتبر كل الاعتبار) في مواجب التكليف (فلا يكلف بالايمان الصبي العاقل) بمجرد العقل وعليه مشايخنا من اهل السنة كابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وقال الشيخ ابو منصور يكلف به ويجب عليه وهو قول كثير من مشايخ العراق والفرق بين هذا و بين قول المعتزلة انهم يجعلون العقل موجبا بنفسه وهؤلاء يقولون العقل معرف لايجاب الله تعالى كالخطاب قالوا الصحيح ما ذهب اليه مشايخنا لان الايجاب عليه مخالف لظاهر النص وظاهر الرواية (ولا) يكلف ايضا بالايمان (من لم يبلغه الدعوة) سواء كان في شاهق الجبل او في دار الحرب او نحو ذلك حتى اذا لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا لا يعذبان

فان الوجوب اذا سقط عن الصبي سقط عن هذا لان الجهل قد يلحق بالصبا في سقوط العبادات عمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر كما سقط سقطت من الصبي فيجوز ان يلحق به ايضا في سقوط وجوب الاستدلال (قبل) ادراك (زمان التجربة) وهو تمكن فيهما العاقل من الاستدلال على معرفة الله تعالى ودرك العواقب وليس لتحديد هذا الزمان و بيان مقداره دليل قاطع بل في علم الله تعالى ان تحقق يعذبه والافلا لانه متفاوت بحسب تفاوت الاشخاص وان روى عن النبي عليه السلام العمر الذي اعذر الله فيه الى ابن آدم ستون سنة وعن مجاهد مابين عشرين الى ستين وقيل ثماني عشرة اوسبع عشرة وسيأتي زيادة تحقيقه ان شاءالله تعالى فاذا لم يكلف الصبي العاقل بالايمان (فلا ترتد مراهقة غافلة) عن الاعتقاد بالايمان والكفر (لم تصف) اى لم تعبر عن ايمان وعن كفر (تحت) زوج (مسلم بين) ابوين (مسلمين) فاذا لم يرتد لم تبن عن زوجها واما اذا بلغت كذلك كانت مرتدة وبانت من زوجها وكذلك لوعقلت وهي مراهقة فوصفت الكفر كذا في الجامع الكبير وكذا من في الشاهق ونحوه صرح به فخر الاسلام (ولا يهدر كل الاهدار) عطف على قوله غير معتبر كل الاعتبار اى العقل غير متروك كل الترك لانه وان لم يكن حاكما بالحسن والقبح لكنه مدرك لهما كما سبق (فيعتبر ايمان صبي عاقل وكفره اذا اعتقد) مايوجبهما سواء (وصف) كلا منهما وعبر عنهما (اولا وترتد مراهقة وصفت الكفر) لان التوجه اليه دليل ادراك زمان التجربة (فتبين من زوجها) بلا مهر قبل الدخول ومعه بعده كما هو حكم سائر المرتدات (وهذا) الذي ذكرنا من كون العقل مدركا لحسن بعض الاشياء التي ذكرنا وقبح اضدادها (وهو المحمول لقول الامام) ابي حنيفة رحمه الله تعالى (لا عذر لاحد في الجهل بالخالق لقيام الآفاق والانفس) الدالة على وجود الصانع القادر العالم المريد قطعا (ويعذر في الشرائع) المشروعة الموقوفة على الشرع (الى قيام الحجة) من قبل الشارع (و) اقول (لعل الاصل) تمسك به الامام في هذا المقام قوله تعالى (اولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير) اعلم ان اصحابنا رحمهم الله تعالى نقلوا في كتبهم عن الامام مسائل تخالف رأي الفريقين ولم يذكروا لهما سندا يعول عليه وقد ادى نظري القاصر وفكري الفاتر انهما مستنبطة من الآية الكريمة لكني لم اظفر في كلام احد بالتصريح به ولا بالاشارة اليه

قلت لعل الاصل ولم اجزم به فلنعد المسائل اولا ثم نبين وجه استنباطها منهـا (فاقول وبالله التوفيق وبيده مقاليد التحقيق) المسئلة الاولى ان العقل ليس بحاكم فى الحسن والقبح (الثانية ان العقل مدرك بحسن بعض الاشياء وقبح البعض قبل ورود الشرع (الثالثة ان مجرد العقل لايكفى لهذا الادراك كما ذهب اليه المعتزلة بل لا بد من زمان التجربة (الرابعة ان هذا الزمان غير مقدر بمقدار معين (الخامسة ان العقل لايكفى فى ادراك حسن الشرايع بل لابد فيه من بيان الشرايع (واما وجه استنباطها منهـا فموقوف على بيان معناها وهو ان الكفرة تركوا الايمان والعمل الصالح لما قالوا فى جهنم ❊ ربنا اخرجنا نعمل صالحا غير الذى كنا نعمل ❊ قال الله تعالى فى جوابهم على سبيل التوبيخ اولم نعمركم الاية يعنى لم يبق لكم عذر فى ترك الايمان والعمل الصالح فى الدنيا حتى تعتذروا فانا قد عمرناكم فيها مدة يتمكن العاقل فيها من التفكر فى الآفاق والانفس والتذكر للايمان والمعرفة وارسلنا اليكم نذيرا يبين لكم الاحكام والشرايع فوجه استنباط الاولى ان اهل التفسير صرحوا بان مايتذكر فيه متناول كل عمر تمكن المكلف فيه من التفكر والتذكر ولاشك ان العقول بحسب الاشخاص متفاوتة فرب شخص لايتأتى منه الاستدلال بعد اربعين سنة ورب شخص يستدل بعد البلوغ بل قبله ولوكان العقل حاكما لوجب الايمان على الصبى العاقل مطلقا كما ذهب اليه المعتزلة والآية تنافيه ووجه استنباط الثانية ان العقل اولم يدركهما لما وبخ على تارك الاستدلال بتعميرهم مدة يتمكنون فيها منه ووجه الثالثة ظاهر فان ماعبارة عن ذلك الزمان وكذا الرابعة فان ماءبهم لم يلحقه بيان شاف واما وجه الخامسة فهو ان اول الايه لما افاد ادراك العقل بحسن الايمان قبل الشرع افاد آخرها اعنى قوله وجاءكم النذير ماذكرنا لان الافادة خير من الاعادة والتأسيس اولى من التأكيد

﴿ الركن الثالث ﴾

من المقصد الثانى (فى) بيان (المحكوم به) وهو الفعل الذى تعلق به خطاب الشارع (وهو) انواع (اربعة) الاول (حقوق الله تعالى خالصة) وهى مايتعلق به النفع العام للعالم من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء فى الاضافة الى الله تعالى ❊ ولله مافى السموات ومافى الارض ❊ وباعتبار الضرر والانتفاع متعال عن الكل وسيأتى بيان انواعها

(و) النوع الثاني (حقوق العباد خالصة) وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير و (كبدل المتلفات) ونحوه من بدل المغصوب والدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وما اشبههما (و) النوع الثالث (ما اجتمعا فيه) اى حق الله تعالى وحق العبد (والاول غالب كحد القذف) فانه مشتمل على الحقين بالاجماع فان شرعه لدفع عار الزنا عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حدا زاجرا دليل على ان فيه حق الله تعالى الا ان هذا راجح عندنا حتى لا يجرى فيه الارث ولا يسقط بالعفوا لا فى رواية عن ابى يوسف رحمه الله تعالى ويجرى فيه التداخل عند الاجماع حتى لو قذف جماعة فى كلمة واحدة او فى كلمات متفرقة لا يقام عليه الاحد واحد وعند الشافعى رحمه الله تعالى حق العبد فيه غالب فيجرى فيه العفو والارث ولا يجرى فيه التداخل (و) النوع الرابع (العكس) وهو ما اجتمعا فيه والثانى غالب (كالقصاص) فان فيه حق الله تعالى لانه يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة وانه يجب جزاء للفعل حتى تقتل الجماعة بالواحد واجزية الافعال تجب حقا لله تعالى ولكن حق العبد راجح لما ان وجوبه بطريق المماثلة وفيه معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه فعلم ان حق العبد فيه راجح واليه اشير قوله تعالى * ولكم فى القصاص حيوة ولهذا يستوفيه الولى ويجرى فيه الارث ويصح الاعتياض والعفو عنه بالاجماع ولم يوجد قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوى فى اعتبار الشارع (وحقوق الله تعالى) انواع (ثمانية) بحكم الاستقراء (و) النوع الاول (عبادات خالصة كالايمان وفروعه) وهى سائر العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقرب اليه (وفيها) اى فى الايمان وفروعه (اصول وفروع وزوائد) بمعنى ان فى جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلثة وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده لا ينافى كونها فى نفسها ماله اصل وملحق به وزوائد (فالايمان اصله التصديق) بمعنى اذعان القلب وقبوله بوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو معنى الايمان فى اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبى عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته

وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوى وانما الاختصاص فى المؤمن فمعنى التصديق هو الذى يعبر عنه فى الفارسية بكر ويدن وراست كوى داشتن وهو المراد بالتصديق الذى جعلى المنطقيون احد قسمى العلم كما صرح به ابن سينا ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبى كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين به (ولاحقه الاقرار) باللسان لكونه ترجمة عما فى الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما فى الاخرس اوتعسره كما فى المكره هذا عند بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه يكون مؤمنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان فى عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذى هو الاقرار (وزوائد الاعمال) لما ورد فى الحديث انه لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته الزائدة عليه (والفروع اصلها الصلوة) لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكر النعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب لكنها لما صارت قربة بواسطة الكعبة التى عظمها الله تعالى كانت دون الايمان الذى صار قربة بلا واسطة فلهذا صارت من فروع الايمان (ولاحقها الزكوة) المتعلقة باحدى جزئى نعمة الدنيا فانها ضربان نعمة البدن ونعمة المال وهى ادنى من الصلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع اذ المال وقاية النفس (ثم الصوم) فانه وان كان عبادة بدنية لكنه شرع رياضة وقهرا للنفس فلا يصير قربة الا بواسطة النفس المائلة الى الشهوات وهى صفة قبح فيها ولا قبح فى صفة الفقر فكانت النفس اقوى فى كونها واسطة (ثم الحج) الذى هو زيارة البيت المعظم بافعال واوقات وامكنة مخصوصات وهى هجرة من الاوطان والخلان فكان دون الصوم بل كانه وسيلة اليه فانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد انقطع عنه مواد الشهوات وضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم (ثم الجهاد) لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان (وزوائدها

السنن والآداب) فانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض زيادة عليها فلم تكن مقصودة (و) النوع الثاني من حقوق الله تعالى (عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر) فان جهات العبادة فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات المالية فوجب في مال الصبي والمجنون الغنيين اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح (و) النوع الثالث (منها مؤنة فيها عبادة كالعشر) وقد سبق تحقيقه فلا يبتدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد كالخراج على المسلم ويضاعف عند ابي يوسف وبتغلب خراجا عند ابي حنيفة (و) الرابعة (مؤنة فيها عقوبة كالخراج) وقد سبق تحقيقه ايضا فلا يبتدأ على المسلم لكن يبقى لانه لما تردد بين المؤنة والعقوبة لم يبطل بالشك (و) الخامس (حقوق دائرة بينهما) اى بين العبادة والعقوبة (كالكفارات) فان في ادائها معنى العبادة لانها تؤدى بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير والاطعام وتجب بطريق الفتوى ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفى منه كرها كالعبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شئ من العقوبات على نفسه بل على الائمة يستوفون بطريق الجبر وفي وجوبها معنى العقوبة لانها لم تجب الا اجزية للفعل المحظور الذي يوجد من العباد ولذلك سمي كفارات لانها ستارات للذنوب (فلم تجب) الكفارة (على المسبب) كحافر البئر لان الكفارة جزاء المباشرة وهي ان يتصل فعله بغيره ويحدث منه التلف لا السبب وهو ان يتصل اثر فعله بغيره لاحقيقة فعله (و) على (الصبي) لان فعله من حيث هو فعله لا يوجب الجزاء لانه لا يوصف بالتقصير (والغالب) من جهتي العبادة والعقوبة في الكفارة (هو العبادة) لان الكفارة صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر ولانها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطئ والناسي والمكره ولو كانت جهة العقوبة فيها راجحة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية فان جهة العبادة لم تمنع الوجوب على هؤلاء وجهة العقوبة تمنع والاصل عدم الوجوب فلا يثبت بالشك (فيما سوى كفارة (الفطر) فان جهة العقوبة فيها راجحة بدليل انها لا تجب على الخاطئ

والتاسي ويسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة الاباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع اوعلى ظن ان الشمس قدغربت وقدتبين خلافه لا تجب الكفارة بالاجماع فعلم انها ملحقة بالعقوبات المحضة وان كانت فيها جهة العبادة ايضا (و) السادس (حق قائم بنفسه) اى ثابت بذاته من غيران يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة (كخمس الغنائم والمعادن) فان الجهاد حق الله تعالى اعزازا لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق الله تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى الخمس حقا له لاحقا لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن ولعدم الوجوب علينا جاز صرف خمس المغنم الى الغانمين والى آبائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة (و) السابع (عقوبة كاملة) اى محضة لايشوبها معنى آخر (كالحدود) مثل حد قطاع الطريق فانه خالص حق الله تعالى قطعا كان اوقتلا لان سببه محاربة الله تعالى ورسوله وقدسماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق مايجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وكحد الزناء والسرقة والشرب فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت بجنايات كاملة لايشوبها معنى الاباحة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة الاحد القذف فانه ليس من حقوق الله تعالى بل مما غلب فيه حقه على حق العبد كما سبق (و) الثامن عقوبة (قاصرة كحرمان الميراث بالقتل) فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه بجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق وهى القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم فى بدنه ولانقصان فى ماله بل امتنع ثبوت ملك له فى تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء لمباشرة الفعل بنفسه لم يثبت فى حق الصبى اذاقتل مورثه عمدا اوخطأ لان فعله لايوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعى ارتكاب محظور ولافى القتل بالسبب بان حفر بئرا فى غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك اوشهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع فان قيل قدثبت الحرمان بدون التقصير كن قتل مورثه خطأ قلنا البالغ الخاطئ يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطاء فى بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه فى القتل لعظم خطر الدم (ثم انها) اى لحقوق الله تعالى (قديكون اصل

وخلف فالايمان اصله التصديق و لاقرار ثم صار الاقرار) المجرد (خلفا) اى قائما مقام الاصل (فى) اجراء (احكام الدنيا) لان المطلع على السرائر هو الله تعالى علام الغيوب (ثم) صار (اداء احد ابوى الصغير خلفا عن ادائه) اى الصغير (ثم) صار (تبعية الدار والغانمين) خلفا عنه (اذا عدما) اى الابوان مثلا اذا سبى صبى فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان خرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم فى دار الحرب فهو تبع لمن سباه فى الاسلام فلومات يصلى عليه ويدفن فى مقابر المسلمين (وكذا الطهارة) بالماء (والتيمم) فانه خلف عنها (لكنه) اى التيمم (خلف مطلقا) يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء (بالنص) وهو قوله تعالى ﴿ فلم تجدوا ماء فتيمموا ﴾ نقل الحكم فى حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء فى جواز تقديمه على الوقت وتأدية الفرائض بتيمم واحد ولذا قال (فيجوز قبل الوقت واداء الفرائض بتيمم) واحد تحقيقه انه ان جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف والا لما كان خلفا وان جعل التيمم خلفا عن التوضى فحكم التوضى اباحة الدخول فى الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لامع الحدث فكذا التيمم اذ لوكان خلفا فى حق الاباحة مع الحدث لم يكن خلفا (خلافا للشافعى) فانه يقول هو خلف ضرورى بمعنى انه يثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لا يجوز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلانتفاء الضرورة المبيحة واما بعد اداء فرض واحد فلزوال الضرورة (ثم الخلفية بين الماء والتراب) اى بعد مااتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا فى تعيين الخلف قال ابو حنيفة وابو يوسف الخلفية فى الآلة ان التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا فى نفسه لايوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهيرا لآلة ايضا كذلك وقوله عليه الصلوة والسلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج مالم يجد الماء يؤيد بذلك فان قيل لوكانت الخلفية فى الآلة لافتقرت الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف

ان لا يزيد على الاصل وقدجوزوا التيمم على الحجر الاملس اجيب بانه ليس من الزيادة لان معناها الزيادة فى الحكم وترتب الآثار الايرى ان استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لايوجب زيادة على الوضوء (فيجوز عندهما (امامة المتيمم للتوضئ) اذا لم يجد المتوضئ ماء لان شرط الصلوة فى حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الاخر كالغاسل على الماسح مع ان الخف بدل من الرجل فى قبول الحدث ورفعه واما اذا وجده فكان فى زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد فى الامام ففسدت فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ فى جهة القبلة (خلافا لمحمد وزفر) فانهما قالا الخلفية فى الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضئ لان الله تعالى امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم كاقتداء المتيمم بالمومى وكونه مع محمد يوافق ماذكره الاسبيجابى فى شرح المبسوط وفى عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم عند زفر وان وجد المتوضئ ماء (وشرطها) اى شرط الخلفية (امكان الاصل) لينعقد السبب للاصل (ثم عدمه) اى عدم الاصل فى الحال (لعارض) اذلا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا حلف ليمسن السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء فى الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفى ما كان اوثبوت مالم يكن فى الماضى فانه لايوجب الكفارة لعدم امكان البر

﴿ الركن الرابع ﴾

من المقصد الثانى (فى المحكوم عليه وهو المكلف) اى الذى تعلق الخطاب بفعله وهو الانسان المركب من الروح والبدن (التكليف موقوف على الاهلية) فى المكلف (الموقوفة على العقل بالملكة) العقل يطلق على معان كثيرة والمختار انه قوة للنفس بها تكتسب العلوم القوة مابه يصير الشئ فاعلا ومنفعلا والنفس هى النفس الناطقة المسماة بالروح والمراد بالعلوم النظريات واكتسابها تحصيلها من الضروريات اومن النظريات المنتهية اليها ولها قوتان احديهما مبدأ الادراك وهو باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة فى ذاتها وتسمى عقلا نظريا والاخرى مبدأ الفعل وهى باعتبار تأثيرها فى البدن مكملة له وتسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية فى تصرفها فى الضروريات

وترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب فان النفس فى مبدأ الفطرة خالية عن العلوم قابلة لها وتسمى هذه المرتبة اوالنفس فيها عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها عن جميع الصور القابلة لها وهو بمنزلة استعداد الطفل للكتابة مثلا ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لتحصيل النظريات سميت هذه المرتبة او العقل فيها عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامى لتعلم الكتابة ثم اذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت هذه المرتبة اوالعقل فيها عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل كاستعداد القادر على الكتابة الذى لايكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت هذه المرتبة او العقل فى هذه المرتبة عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة من الفياض وجعلوا المرتبة الثانية مناط التكليف اذبها يرتفع الانسان عن درجة البهايم و يشرق عليه نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات (وهو) اى العقل بالملكة (متفاوت) فى افراد الانسان حدوثا و بقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة فى الكمال والنقصان باعتبار تفاوت اعتدال امزجة الابدان فكلما كان البدن اعدل و بالواحد الحقيق انسب كانت النفس الفائضة عليه اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة فى قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر فى عدم قبول النور ولاخفاء فى ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفائض عليه من الفياض اكثر واما بقاء فلان النفس كلما ازدادت فى كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية ازدادت تناسبا بالمبدأ الفياض الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لازدياد الافاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول فى الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التى هى مناط التكليف ام لافقدر من قبل الشرع تلك المرتبة (فاقيم البلوغ مقامه) اى العقل بالملكة اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما فى السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه فى ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التى مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد و بمعونتها تظهر آثار الادراك وهى مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله

تعالى كذا قيل ولا يخفى ان بعض ماذكر وان كان مأخوذا من كلام المتفلسفين لكنه ليس مما يخالف عقايد اهل السنة من المتكلمين (وهو) اى العقل وحده (كاف للحكم) اى لايكون محكوما عليه ولاحاجة الى خطاب الشارع (عند المعتزلة) كما سبق تحقيقه (فالصبي العاقل ومن نشأ في الشاهق) وهو رأس الجبل (مكلفان بالايمان) حتى ان لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا يعذبان فى الاخرة (و) مكلفان باتيان (فروعه تفصيلا فيما يدرك جهته) قالوا ما يدرك جهة حسنه اوقبحه بالعقل من الافعال التى ليست اضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب اوفعله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب اوتركه فمكروه والا فان لم يشتمل شئ من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح (واجمالا فيما لايدرك) قالوا ما لايدرك جهته بالعقل لا فى حسنه ولا فى قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلى فى فعل اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه واما على سبيل الاجمال فى جميع تلك الافعال فقيل بالحظر لانه تصرف فى ملك الغير بدون اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما فى الشاهد اجيب بالفرق لتضرر الشاهد دون الغائب وايضا حرمة التصرف فى ملك الشاهد مستفادة من الشرع وقيل بالاباحة لانه تصرف لايضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر فى مرآته واجيب بان حكم الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما يحكم فيه بمعنى الملايمة وموافقة الغرض والمصلحة وقيل بالتوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه الاباحة اذ مالا منع فيه فمباح الا ان يشترط فى الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكما شرعيا لاعقليا وكلا منافيه وهذا اذا اشترط اذن الشارع لااذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لاتوقف الا ان يراد توقف العقل عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم ان هناك حظرا اواباحة قيل هذا امثل من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف فى معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم لالتعارض الادلة اذ قد تبين بطلانها بل لعدم الدليل على احد هذين الحكمين بعينه (ولاحكم) على العبد (قبل) ورود (السمع عند الاشعرى فيعذران) اى الصبي ومن فى الشاهق (ولا يعتبر ايمان الاول) وهو الصبي العاقل (ولا كفر الثانى) وهو من فى الشاهق لانتفاء الخطاب

وعدم الاعتداد بالعقل (فيضمن قاتله) اى الشاني لان اباحة دمه بسبب الكفر منتفية فيكون كالمسلم في الضمان (والمختار) عندنا هو (التوسط) بين قولى الاشاعرة والمعتزلة كما هو المختار بين الجبر والقدر (كما سبق) تحقيقه بما لامزيد عليه فلاحاجة الى الاعادة (ثم الاهلية) يعنى بعدما ثبت انه لابد في المحكوم عليه من اهليته للحكم وانها لاتثبت الا بالعقل يجب ان يعلم ان الاهلية (نوعان) احدهما (اهلية الوجوب) اى صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه (و) الثاني (اهلية الاداء) اى صلاحيته لصدور الفعل عنه على وجه يعتد به شرعا (اما) الاهلية (الاولى) وهى اهلية الوجوب نفسه (فبالذمة وهى) في اللغة العهد وفي الشرع (وصف يصير به الانسان اهلا لماله وعليه) توضيحه الذمة في اللغة العهد كما عرفت فلما خلق الله تعالى الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة يثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذى جرى بين الله تعالى وبين العباد يوم الميثاق وبالجملة قدخص الانسان من بين سائر الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه فلا بد من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة (فان قيل هذا صادق على العقل كما يشير اليه ظاهر كلام ابى زيد غايته ان لا يشمل العقل الهيولانى قلنا العقل ليس عينها بل له مدخل فيها فانها عبارة عن خصوصية الانسان المعتبر فيها تركيب العقل وسائر القوى والمشاعر لاكالملك العارى عن القوى ولا كسائر الحيوانات العارية عن العقل وبها اختص بقبول الامانة المعروضة وكان هذا الوصف بمنزلة السبب لكونه اهلا للوجوبين والعقل بمنزلة الشرط (فان قيل فعلى هذا لايبقى لقولهم وجب اوثبت فى ذمته كذا معنى كما لايخفى (واجيب بان معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوجوب فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضى كما يقال وجب فى العهد والمروة ان يكون كذا وكذا (وله) اى للانسان (قبل الولادة) يعنى ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحياة والتهيؤ

اهل الشئ من كان قادرا على ذلك الشئ فالاهلية هى القدرة لكن بمعنى سلامة العقل والبدن وحقيقة القدرة فانها مع الفعل والتكليف قبله ١٢ منه

للانفصال فيكون له (ذمة صالحة للوجوب) اى لوجوب الحقوق (له) كالارث والوصية والنسب (لا) لوجوبها (عليه) حتى لواشترى الولى له شيئا لايجب عليه الثمن (و له بعدها) اى بعد الولادة (ذمة مطلقة صالحة لهما) اى الوجوب له والوجوب عليه لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا لهما حتى كان ينبغى ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ (لكن لما لم يكن) اهلا للاداء لضعف بنيته وكان الوجوب (غيرمقصود) بنفسه (بل كان المقصود) من الوجوب (هوالاداء اختص واجباته بمكن الاداء عنه) اى كان كل مايمكن اداؤه عنه واجبا عليه ومالافلا (فيجب عليه) اى على الصبى (من حقوق العباد الغرم) كضمان ماتلفه واو با لانقلاب عليه فان العذر لاينافى عصمة المحل (و) يجب عليه ايضا منها (العوض) نحوالثمن والاجرة فان المقصود هوالمال واداؤه يحتمل النيابة (و) يجب عليه ايضا (صلة تشبه المؤن اوالاعواض كنفقة القريب) نظيرصلة تشبه المؤن (و) نفقة (الزوجة) نظيرصلة تشبه صلة الاعواض فان الاولى صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغنى كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف النفقة على الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لاعوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ماهو المعتبر فى الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضى المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض تصيردينا بالالتزام (لا) صلة تشبه (الاجزية) فانها لاتجب على الصبى (فلا يتحمل) الصبى (الدية) لانها وان كانت صلة الاانها تسبه جزاء التقصير فى حفظ القاتل من فعله والصبى لايوصف بذلك ولهذا لاتجب على النساء (لاالعقوبة) عطف على الغرم اى لايجب على الصبى العقوبة كالقصاص (و) لا (الاجزية) كحرمان الميراث بالقتل لانه لايصلح لحكمهما وهوالمطالبة بالعقوبة وجزاء الفعل (و) تجب على الصبى (من حقوقه تعالى ماصح اداؤه عنه كالعشر والخراج) فانهما فى الاصل من المؤن كمامر بيانه ومعنى العبادة والعقوبة فيهماليسا مقصودين بل المقصود فيهما المال واداء الولى فيه كادائه فيكون الصبى من اهل وجوبه (ومالا) يصح اداؤه عنه (فلا) يجب عليه كالعبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم او بالمال كالزكوة اوبهما كالحج فانها لاتجب عليه وان وجد سببها ومحلها وهوالذمة لعدم حكمها وهوالاداء اذهوالمقصود فى حقوق الله تعالى اذالعبادة فعل يحصل

بخلاف العبادات فان المقصود منها الاداء باختيار فلا يثبت فى حقه منه

من اختيار على سبيل التعظيم تحقيقا للابتداء ولا يتصور ذلك من الصبي (والعقوبات) كالحدود فانها لا تجب عليه كما لا يجب ما هو عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالفعل كما سبق (واختلف في عبادة فيها مؤنة) كصدقة الفطر لم تلزم عليه عند محمد وزفر لانه ليس باهل للعبادة وقد ترجح فيها ذلك وعند ابي حنيفة وابي يوسف تلزم اكتفاء بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر الذي يكون بواسطة الولي مضافا اليه فيما هو عبادة قاصرة (واما الثانية) اي اهلية الاداء (فقاصرة تبتني عليها صحة الاداء وكاملة يبتني عليها وجوب الاداء وكل) من اهلية الاداء القاصرة واهلية الاداء الكاملة (يثبت بقدرة كذلك) اي القاصرة بالقاصرة والكاملة بالكاملة (ثابتة) تلك القدرة (بعقل كذلك) اي القدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر والكاملة بالعقل الكامل (فالقاصر عقل الصبي والمعتوه والكامل عقل البالغ غير المعتوه) اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن والانسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد ان يوجد فيه كل واحدة منهما شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجة الكمال فقبل البلوغ الى درجته كانت كل واحدة قاصرة كما في الصبي الغير العاقل او احديهما كما في الصبي المميز قبل البلوغ وقد تكون احديهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه فانه قاصر العقل كالصبي وان كان قوي البدن ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال حرجا بينا لانه يحرج في الفهم بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن والحرج منفي لقوله تعالى * وما جعل عليكم في الدين من حرج * فلم يخاطب شرعا لاول امره حكمة ولاول ما يعقل ويقدر رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم لان الشرع اقام البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد ساقطي الاعتبار (وما) اي الاحكام الثابتة (بالقاصرة) من القدرة (انواع) لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد الاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع

محض اوضرر محض اومتردد بينهما صارت ستة فشرع في تفصيلها فقال (لحق الله تعالى) سواء كان (حسنا لايحتمل غيره كالايمان او) كان (قبيحا لايحتمله) اى غير القبيح (كالكفر اوما بينهما كالصلوة ونحوها) كالصوم (صح) من الصبي (بلالزوم اداء) اما الاول والثالث فلان في الايمان وفروعه نفعا محضا فلايليق بالشارع الحكيم الحجر عنه وانما الضرر من جهة لزوم الاداء وهو موضوع عن الصبي لانه يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لاضرر فيه (فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة اجيب بانا لانسلم انهما مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولواسلم فهما من ثمرات الاسلام واحكامه اللازمة منه ضمنا لامن احكامه الاصلية الموضوع هو لها لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما تعرف من حكمه الاصلى الذى وضع هوله لامما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبي لوورث قريبه اووهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلى بالارث والهبة هو الملك بلا عوض لاالعتق الذى يترتب عليهما في هذه الصورة واما الثانى فلان الكفر لوعفى عنه وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه على ماهي عليه والجهل لايجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب (فيعتبر ردته) اى الصبي (في) حق (احكام الدارين) اما في حق احكام الآخرة فاتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولاحكم به عقل واما في حق احكام الدنيا فكذا عند حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى حتى تبين امرأته المسلمة ويحرم الميراث عن مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لايحتمل المشروعية بوجه ولايسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة ولم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في اسقاط القتل (وحق العبد ان كان نفعا) محضا كقبول الهبة ونحوه (صح منه) اى من الصبي وان لم يأذن الولي وكذا العبد (فان آجر) المحجور (نفسه وعمل وجب الاجر استحسانا) لاقياسا لبطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان

لحق المحجور حتى لايلزم ضرر فاذا عمل فالنفع فى الوجوب والضرر فى عدمه (بلاضمان) على المستأجر (ان تلف) الصبي فى ذلك العمل (بخلاف العبد) حيث يضمن مستأجره (ان تلف) فى ذلك العمل لان استعماله غصب بخلاف الصبي لان الغصب لايتحقق فى الحر (واذا قاتل) اى الصبي (المحجور) مع الكفار وكذا العبد (يستحق الرضخ) وهو عطاء لايبلغ سهم الغنيمة (ويصح تصرفه وكيلا) اذ فى الصحة اعتبار للآدمية وتوسل الى درك المضار والمنافع واهتداء فى التجارة بالتجربة قال الله تعالى ﴿ وابتلوا اليتامى (بلا عهدة ان لم يأذن الولى) اى لايلزم الصبي بتصرفه بطريق الوكالة عهدة برجوع حقوق العقد اليه من تسليم ثمن المبيع والخصومة ونحوها لان فيه احتمال الضرر لايملكه الصبي الا ان يأذن الولى فيندفع قصور رأيه بانضمام رأى الولى فيلزم العهدة (وان) كان (ضررا) عطف على ان نفعا اى حق العبد ان كان ضررا محضا كالطلاق والهبة والقرض ونحو ذلك (فلا) يصح عنه (وان اذن وليه) لان الصبي مظنة المرحمة شرعا وعرفا (او باشر وليه) تلك التصرفات لاجله حيث لم يجز ايضا لان ولايته نظرية ولانظر فى الضرر المحض الا عند الحاجة كما اذا اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما لحاجة وهي حق العبد وكذا اذا ارتد الزوج وحده العياذ بالله تعالى (الا الاقراض للقاضى) فان الاقراض قطع الملك عن العين ببدل فى ذمة من هو غير ملى فى الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولى واما القاضى فيمكنه ان يطلب مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل مأمون التالف باعتبار الملاء وعلم القاضى وقدرته على التحصيل بلا دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضى اقدر على استيفائه وفى رواية يجوز للاب ايضا (وان دار بينهما) اى النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة والنكاح ونحو ذلك فمن حيث احتمال الربح نفع ومن حيث احتمال الخسران ضرر وماقيل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك يلزمه ان لايندفع الضرر بحال وليس كذلك لانه (صح برأى الولى) لان الصبي اهل لحكم مادار بينهما اذا باشره الولى بنفسه لانه اذا باع مال الصبي يملك الثمن ويملك العين اذا اشتريها له ويملك الاجرة اذا آجره عينا له (ثم هذا) اى الصبي اذا تصرف برأى الولى فيما تردد بينهما (كالبالغ) عند ابى حنيفة بطريق ان احتمال الضرر فى تصرفه يزول

برأى الولى (حتى صح) اى تصرفه (بغبن فاحش من الاجانب) ولا يملكه الولى (و) صح (من الولى فى رواية) لماقلنا انه يصير كالبالغ وفى اخرى لا لان الصبى فى الملك اصيل تام وفى الرأى اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الرأى باعتبار اصل العقل دون وصفه اذليس له كمال العقل فثبت شبهة النيابة من الولى فيصير كأن الولى يبيع من نفسه مال الصبى بالغبن فاعتبر الشبهة فى موضع التهمة وهو ان يبيع الصبى من الولى وسقطت فى غيره وهو ان يبيع من الاجانب (خلافا لهما) فان مباشرته عندهما كمباشرة الولى ولا يصح بالغبن الفاحش لامن المولى ولامن الاجانب (ثم العوارض) لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعرض عليهما فيزيلهما اواحديهما او يوجب تغيرا فى بعض احكامهما وسمى العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل من عرض له كذا اى ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح فى الصغير الاعلى سبيل التغليب فقال (نوعان) احدهما (سماوية) ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب (و) ثانيهما (مكتسبة) ان كان له دخل باكتسابها اوترك ازالتها والسماوية اكثر تغيرا واشد تأثيرا فقدمت (اما) النوع (الاول فاصناف منها الجنون) وهو اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لايظهر آثارها وتتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه فى اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط اوآفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفزع و يفرح من غير مايصلح سببا (لايصح ايمان المجنون) لانتفاء ركنه وهو العقل وذلك لايكون حجرا لانه عبارة عن ان يتم الفعل بركنه و يصدر عن اهله ويقع فى محله ثم لا يعتبر حكمه نظر الى الصبى اوالولى وايمان المجنون استقلالا لايصح لعدم ركنه وهوالاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لاحدابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركناله ولاشرطا وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلاحه لذلك فبفعل غيره اولى (الا تبعا) لابويه ووليه (فاذا اسلمت امرأته عرض) الاسلام (على وليه) يعنى لواسلمت كتابية تحت مجنون كتابى يعرض الاسلام على الولى فان اسلم صار المجنون مسلما

تبعا له وبقي النكاح والافرق بينهما وكان القياس التأخير الى الافاقة كما في الصغير الا انه استحسان لان الصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففي التأخير ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطئ (ويرتد) المجنون (تبعا) لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا معه بدار الحرب العياذ بالله تعالى وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح لايحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن اواسلم عاقلا ثم جن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية اوعروض الجنون (والقياس ان يسقط) الجنون (العبادات بالاطلاق) لمنافاته القدرة التي بهما يتمكن من انشاء العبادات على الوجه الذي اعتبره الشرع (لكنه) اى الجنون (قيد بالامتداد استحسانا) قالوا الجنون اما ممتد اوغير ممتد وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنونا اوطار بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغيره ان كان طاريا فليس بمسقط استحسانا وان كان اصليا فعند ابي حنيفة وابي يوسف مسقط بناء الاسقاط على الاصالة اوالامتداد وعند محمد ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط وذكر الاختلاف في اكثر الكتب على عكس ذلك (وهو) اى الامتداد (في الصلوة بالزيادة على يوم وليلة بساعة) عند ابي حنيفة وابي يوسف (وعند محمد بصلوة) يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليل في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة ثم اشترطوا في الصلواة التكرار ليتأكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان يصير الصلواة ستا وهما اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلوجن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم تصر الصلوة ستا وعندهما لا تجب لتكرر الوقت بزيادته على اليوم والليل بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات (و) الامتداد (في الصوم باستغراق الشهر) لوافاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لايجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ولم يشترطوا فيه التكرار كما اشترطوا في الصلوة لان من شرط المصير

الى التأكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لاتدخل الا بمضي احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل ولم يلزمنا زيادة المرتين فى غسل اعضاء الوضوء تأكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لاتماثل الفريضة وان قلت فضلا عن ان تزيد عليها كذا فى التلويح (اقول فيه بحث لان السنة اذا لم تماثل الفريضة فالنفل اولى لانه لايماثلها فينبغى ان لايعتبر بصوم احد عشر شهرا فالاولى ان يقال لانه صوم رمضان وظيفة السنة لا الشهر وان كان اداؤه فى بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة يوم وليلة ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما فبمامضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى وكان الجنس كالمتكرر بتكرر وقته ويتأكد الكثرة به فلا حاجة الى تكرار حقيقة الواجب وكان هذا مثل ماقالا فى الصلوة على مامر (و) الامتداد (فى الزكوة بالحول) اى باستغراق الحول عند محمد وهو رواية عن ابى حنيفة وابى يوسف وهو الاصح لان الزكوة تدخل فى حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابى يوسف ان اكثر الحول قائم مقام الكل تيسيرا وتخفيفا فى سقوط الواجب ونصفه ملحق بالاقل (و يؤاخذ) المجنون (بضمان الافعال فى الاموال) كما اذا تلف مال الانسان لتحقق الفعل حسا ولعصمة المحل شرعا والعذر لاينا فيها مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة و (لا) يؤاخذ بضمان (الاقوال) فانها لايعتد بها شرعا لانتفاء تعقل المعانى فلاتصح اقاريره وعقوده وان اجازها الولى (ومنها الصغر) وانما جعل من العوارض مع انه حالة اصلية فانه مابين الولادة والبلوغ لانه مناف الاهلية وليس لازما لماهية الانسان وهو المعنى بالعارض على الاهلية كما مر ولانه خلق لحمل اعباء التكاليف ولمعرفته تعالى فالاصل ان يخلق وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض (وهو) اى الصغر (قبل التعقل عجز محض) ومع هذا ليس كالجنون كما ذكر فى التلويح لوجوه الاول ان العرض فى المجنون على وليه وفى الصبى على نفسه والثانى انه يؤخر فى الصبى الى ان يعقل ولايؤخر فى المجنون الثالث ان فى الجنون العارض الغير الممتد يجب قضاء العبادات بخلاف الصبى الغير العاقل الرابع ان فى الجنون الاصلى الغير الممتد روايتين متعاكستين عن الامامين انه يقضى العبادات اولا وخلاف الصبى (و بعده

يصير ضربا من اهلية الاداء مع عذر الصبا فلا يسقط عنه ما لا يحتمل

السقوط عن البالغ) بناء على ذلك العذر من الاهليـة (كنفس وجوب الايمان) فانها لاتحتمل السقوط بوجه على ماص (فاذا اداه) اى الايمان (كان فرضا واستغنى عن الاعادة) بعد البلوغ ويثاب عليه ايضا بل يسقط عنه (مايحتمل السقوط) عن البالغ بناء على عذر الصبا (كوجوب اداء الايمان) حيث يسقط عنه لاحتمال سقوطه عن البالغ بالاكراه مثلا وكذا العبادات والعقوبات والاجزية والكفارات والمضار المحضة والغالبة والتبرعات والزام المعاملات اوحقوقها كما سبق (فلايقتل) الصبي (بالردة) فانه لمالم يجب عليه الاداء لم يعتبر ردته (وكوجب القتل) حيث يسقط عنه ايضا لاحتمال سقوطه عن البالغ بالعفو وباعذار كثيرة (فلايحرم الميراث به) اى لا يكون الصبي محروما عن الميراث بقتل مورثه لانه موجب القتل وقد سقط ذلك بعذر الصبا ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لايصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجناية فى فعله (وحرمانه) عن الارث (بالرق والكفر) ليس لعهدة عليه بل (لمنافاتهما الارث) اما الكافر فلانه لاولاية له وهى السبب للارث على مايشير اليه قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام (ولياً يرثنى) واما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك (ويولى عليه) اى يلى عليه غيره لعجزه عن الاقامة بمصالحه (ولايلى) على غيره لان العجز ينافى الولاية (وعليه يعرض الاسلام اذا اسلمت زوجته) لاعلى الولى كما فى المجنون لصحة ادائه وان لم يجب اووجود العقل بخلاف المجنون (ومنها العته)وهو اختلال العقل آنا فآنا لالمتناول بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين فخرج الاغماء والجنون والسكر (وهو) بعد البلوغ (كالصبا مع العقل) فيما ذكر من الاحكام بلاخلاف الافى بعض منها فان فى وضع الخطاب بالعبادات عن المعتوه خلافا للامام ابى زيد فانه قال فى التقويم يجب عليه العبادات احتياطا ورده ابواليسر بانه نوع جنون اذلاوقوف له على العواقب وفى عرض الاسلام على نفسه خلافا لمولانا حميد الدين الضرير فانه عنده كالمجنون فى عرض الاسلام على وليه اذلاحد له مثله والحق للجمهور لصحة ادائه وان لم تجب كالصبى العاقل فان قيل قد صرح فى الجامع بان المعتوه يعرض الاسلام على ابيه اجيب بانه اراد به المجنون مجازا (ومنها النسيان) وهوعدم ملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة فى الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها

اى وقت شاء ويسمى هذا ذهولا او بحيث لايتمكن من ملاحظتها الابعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان فى عرف الحكماء فاذا اعتبر النسيان فى طرف الحق فاظهار خلافه مع التنبه له بادنى تنبيه سهوا و بدونه خطأ فافى التلويح ويسمى هذا ذهولا وسهوا ليس كما ينبغى (وهو) اى النسيان (ليس منافيا للوجوب) لبقاء القدرة لكمال العقل (ولاعذرا فى حقوق العباد) لانها محترمة لحاجتهم لاللابتلاء و بالنسيان لايفوت هذا الاحترام فلواتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان (وكذا) لايكون عذرا (فى حقه تعالى ان قصر العبد) اى وقع العبد فى النسيان بتقصيرمنه كالاكل فى الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلايكون عذرا (والا) اى وان لم يقع فيه بتقصيره (فعذر مطلقا) اى سواء كان معه مايكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل فى الصوم لما فى الطبيعة من الشوق الى الاكل اولم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لاداعى الى تركها لكن ليس هناك مايذكر اخطارها بالبال اواجراءها على اللسان فسلام الناسى فى القعدة يكون عذرا حتى لاتبطل صلوته اذ لاتقصير من جهته فالنسيان غالب فى تلك الحالة لكثرة تسليم المصلى فى القعدة فهى داعية الى السلام (ومنها النوم) وهو فتور طبيعى غير اختيارى يمنع العقل مع وجوده والحواس الظاهرة السليمة عن العمل فخرج الاغماء والسكر والجنون وعند الاطباء سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة فى الدماغ الروح النفسانى من الجريان فى الاعضاء (وهو) اى النوم لماكان عجزا عن الاحساسات الظاهرة اذ الباطنة لاتسكن فيه وعن الحركات الارادية اذا لطبيعية كالنفس ونحوه تصدر فيه (يوجب تأخير الخطاب) بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد العقل حالة النوم (ولا) يوجب تأخير نفس (الوجوب) واسقاطها لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بانتباه اوخلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انمايسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثير الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلوة اونسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لولم تكن الصلوة واجبة لماامر بقضائها (ويبطل) النوم (الاختيار) والارادة (فلاتصح عباراته) فيما يعتبر فيه الاختيار حتى ان كلامه بمنزلة

فان قلت لما كان الطبع داعيا الى الاكل لم عوتب آدم عليه السلام باكل الشجرة ناسيا قال الله تعالى فنسي ولم نجد له عزما قلت انه كان بتقصير منه اذلم يكن مبتلى بانواع مختلفة حتى يتعذر عليه الحفظ وانما منع عن شجرة معينة بخلاف الصائم فانه مبتلى بانواع وفيه بحث منه

لقائل ان يقول لوكان النوم عجزا عن استعمال القدرة لما انتقض تيمم النائم المار على الماء

الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب (فلم يعتبر بيعه وشراؤه وطلاقه وعتقه وردته واسلامه) لا نتفاء الارادة والاختيار (ولم يتعلق حكم بكلامه وقراءته وقهقهته فى الصلوة) اى اذا تكلم فى الصلوة نائما لا تفسد واذا قرأ لا تصح قراءته واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة ولما كان فى القهقهة معنى الكلام حتى كانها من جنس العبارات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم وذكر فى النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض وفى النوازل ان تكلم النائم يفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ فى حق الصلوة وذكر فى المغنى ان عامة المتأخرين على ان قهقهة النائم فى الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابى حنيفة يفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان له ان يتوضأ ويبنى على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبنى على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار فى النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل بالعكس (ومنها الاغماء) وهو فتور غير طبيعى يزيل القوى ويعجز به ذو النهى عن استعماله مع قيامه حقيقة (وهو) وان كان كالنوم فى ابطال عباراته لان العجز عن استعمال العقل لا يوجب عدمه فتبقى الاهلية ببقائه ولهذا كان النبى عليه الصلوة والسلام غير معصوم عنه كما لم يعصم عن الامراض مع انه معصوم عن الجنون لكنه (فوق النوم) واشد منه فى فوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة طبيعة اصلية ولا يزيل اصل القدرة وان اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء فانه مزيل للقوى وان لم يزل اصل العقل كازالة الجنون (فتبطل العبارات) لكونه كالنوم (ويكون حدثا فى الاحوال كلها) اى فى القيام والقعود والركوع والسجود والاضطجاع لكونه فوق النوم وهو ليس بحدث فى بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل (ولندرته) اى قلة وقوع الاغماء لاسيما (فى الصلوة يمنع البناء) يعنى اذا انتقض الوضوء بالاغماء فى الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبنى على صلوته لان النص بجواز البناء

انما ورد في الحدث الغالب الوقوع (والقياس ان لايسقط واجبا)
اي شيئا من الواجب كما في النوم لكنه يسقط ما فيه حرج استحسانا
(وهو في الصلوة كالجنون) فان حصل به الحرج بان يمتد حتى يزيد على
يوم وليلة يسقط كالجنون (لا الصوم والزكوة) فانه لايسقطهما لانه يندر
حدوثه شهرا اوسنة (ومنها الرق وهو) لغة الضعف وشرعا (عجز)
عن تصرف الاحرار (حكمي) بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير
مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية والامامة ونحو ذلك (بقاء)
اي في حالة البقاء فانه (شرع في الاصل جزاء) الكفر (فهو حق الله تعالى
ابتداء) فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهايم
في عدم النظر في دلائل التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبد عبيده
مبتذلين كالبهايم ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل
الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى
رقيقا وان اسلم وكان من المتقين (وهو) اي الرق (لايتجزى ثبوتا وزوالا)
بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض الاخر حرا لانه اثر الكفر ونتيجة
القهر وهما لايتجزآن ولان مجهول النسب المقر برق نصفه رقيق كله
في الحدود والارث والنكاح وتوابعه وكذا الشهادة حيث لم يجعلا
كحر ولاتكلمهما كتكلمه كالمرأتين ولابعد فيه فانه امر اعتباري ولاحجر
في الاعتبارات فلايرد ان التكلم لايتصور من النصف ولا ان رد الشهادة
يجوز ان يكون لاشتراطها حرية الكل فانه ايضا لايناسب التجزى بل
يستدل به في الحقيقة على تحقق الكل الاعتباري وايضا الشرع لم يعتبر
انقسامه اجماعا والدليلان اللميان والانيان قائمان عليه واي توجيه لما في
التلويح انا لانسلم امتناعه بقاء لان وصف الملك يقبل التجزى فيجوز
ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويعمل العبد لنفسه
في البعض الاخر مسلما ولايثبت الشهادة والولاية ونحوذلك لانها لا تقبل
التجزى (كالعتق) فانه قوة حكمية يصير به المرء اهلا للمالكية والولايات
ولامعنى لتجزيه (وكذا الاعتاق عندهما) القائلون بعدم تجزى العتق
اختلفوا في تجزى الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد الى عدم تجزيه بمعنى
ان اعتاق البعض اعتاق الكل (لانه ملزوم العتق) والعتق مطاوعه
وهو ليس بمتجزئ اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزأ الاعتاق

صار في حال البقاء ثابتا
بحكم الشرع حكما
من احكامه من غيران
يراعى فيه معنى الجزاء
حتى يبقى العبد رقيقا
وان اسلم فالخراج
لابد أعلى المسلم
لثبوته بطريق العقوبة
ولكن يبقى عليه اذا
اشترى ارضا خراجيا
لكونه من الامور
الحكمية بقاء منه

بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزى العتق ضرورة فعتق البعض عندهما حر مدبون يجرى عليه احكام الاحرار وذهب الامام الى تجزيه لان الاعتاق ازالة الملك اذلاتصرف للمولى الا فى حقه وحقه فى الرقيق هو المالكية والملك وهو متجزئ فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال ملك الكل يستلزم العتق وزوال الرق لان الملك لازم للرق لانه انما يثبت جزاء للكفر وانما بقى بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم واما زوال ملك البعض فلا يستلزم العتق لبقاء المملوكية فى الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى ملك آخر يكون ايجاد بعض علة لثبوت العتق وهو لايوجب العتق كالتنديل لايسقط ما فى شئ من المسكة فان قيل ملك كل الرقيق حق الله تعالى وليس للعبد ازالته اجيب بان العبد انما لايقدر على ازالته قصدا واصالة لاضمنا ولاتبعا وحق الله تعالى وان كان اصلا فى ابتداء الرق جزاء للكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو المالكية والمالية ولهذا لايزول الرق بالاسلام ففى الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصالة ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا فعتق البعض عنده كالمكاتب فى الاحكام لكن المكاتب يرد الى الرق بالعجز لان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بخلاف هذا لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهى لاتحتمل الفسخ (وهو) اى الرق (ينافى مالكية المال) حتى لايملك الرقيق شيئا من المال وان ملكه المولى لانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالالتضاد بين العجز والقدرة من جهة واحدة قيد بالمال لعدم التنافى بين المملوكية متعة والمالكية مالاوبالعكس فالرقيق ولومدبرا اومكاتبا لايملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى (و) ينافى مالكية (منافع نفسه) لانها للمولى كنفسه (الا ما استثنى من القرب) البدنية المحضة كالصلوة والصوم ففرع على الاول بقوله (فلا يملك) الرقيق مكاتبا اوغيره (التسرى) لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص التسرى بالذكر لان فيه مظنة ملك المتعة كالنكاح فاذا لم يملكه فلان لايملك المال اولى وفرع على الثانى بقوله (ولايصح حجه) حتى لوحج فعتق ثم استطاع وجب عليه الحج ولم يكف الاول لكون منافعه للمولى كما سبق فلاقدرة له مالاوبدنا (بخلاف الفقير) اذمنافعه له فاصل القدرة حاصل له واشتراط الزاد والراحلة لوجوبه

حتى لو اعتق البعض لايثبت للعبد حرية فى البعض ولافى الكل بل يكون رقيقا فى الشهادة وسائر الاحكام فيتوقف العتق الى اداء السعاية حتى سقط المالك ولاتتضرر العتق اذ هو لايثبت الافى الكل لعدم التجزى منه فى الكل والا يلزم الاثر بدون المؤثر ولافى بعض المحل لان العتق غير متجز فلا يثبت العتق اصلا والاعتاق ثابت فوجد المؤثر بدون الاثر وهو العتق منه فعنده لو اعتق شقصا من عبد لايعتق الكل بل يصير كالمكاتب فيخرج الى الحرية بالسعاية بلارد الى الرق بالعجز كالمكاتب منه والحاصل ان الاعتاق ازالة للملك قصدا وثبوت العتق ضمنا للازالة والملك متجز فالاعتاق متجز عنده وعندهما اثبات العتق قصدا وازالة الملك ضمنا واثباته بازالة الرق وهما لايتجزيان فكذا الاعتاق منه

فان النكاح لهم عليهن فاعتبر بهم والطلاق الذى يرفعه لهن فاعتبر بهن تحقيقا للمقابلة (و) من (القسم) حتى لو كان للامة الثلث من القسم وللحرة الثلثان لانه يملك المال نعمة مبنية على الحل فيتنصف (وكالمالكية) فانها ايضا من تلك الكرامات وهى فى الرقيق ناقصة لانه يملك المال يدا لارقبة وان ملك النكاح (فينقص ديته عن) دية (الحر بما اعتبر فى السرقة والمهر) وهو عشرة دراهم (بخلاف المرأة) فان ديتها نصف دية الرجل اعلم ان العبد اذا قتل خطاء وجب على عاقلة القاتل قيمته عندنا قلت اوكثرت لاتزاد على عشرة آلاف درهم بل ينقص منها ما اعتبره الشرع فى اقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفى اقل ما يقطع به اليد التى بمنزلة نصف البدن وهو عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الفا لنقصان ملك العبد حيث يملك التصرف فى المال يدا لاملكا فلابد من ان ينقص بدله كما انتقصت دية الانثى عن دية الرجل بسبب الانوثة التى توجب نقصانا فى المالكية الا ان الرق ينقص احد ضربى المالكية وهما مالكية المال ومالكية النكاح ولايعدمها لان العبد فى مالكية النكاح مثل الحر ومالكية المال لم تزل عنه بالكلية فانها تثبت بامرين ملك الرقبة وملك التصرف واقويهما الثانى لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وان لم يبق اهلا لملك الرقبة فهو اهل للتصرف فى المال الذى هو اصل واهل لاستحقاق اليد على المال لانه مع صفة الرق اهل للحاجة فيكون اهلا لقضائها وادنى طرق قضاء الحاجة ملك اليد فوجب القول بنقصان ديته لابالتنصيف وبالانوثة ينعدم احد ضربى المالكية وهو مالكية النكاح فوجب تنصيف ديتها (وبتنصيف النعمة تتنصف النقمة) اى العذاب يعنى ان نحو الذمة والحل فى غيرهما من الكرامات نعمة فلما تنصف اكثرها تنصف النقمة بالجناية على مولى النعمة لان الغرم بالغنم (فتتنصف الحدود) فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب (اذا امكن) التنصيف كالجلد حيث يجب عليه نصف ما يجب على الحر (والا) اى وان لم يمكن التنصيف يكمل الحدود كقطع اليد (والرق ينافى الولايات) كلها كولاية الشهادة والقضاء والتزويج وغيرها لانها تنبئ عن القدرة الحكمية اذهى تنفيذ القول على الغير شاء اوابى فينافيه الرق المنبئ عن كمال العجز ثم الاصل فى الولايات

ولاية المرء على نفسه ثم تعدى منه الى غيره ولا ولاية للعبد على نفسه
فكيف تتعدى الى غيره (فلا يصح امان) العبد (المحجور) لانه تصرف على
الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا
(واما امان المأذون فليس من) باب (الولاية) بل باعتبار انه بواسطة
الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب
يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر اكسابه
فاذا امن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الرضخ فصح في حقه ابتداء ثم
تعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزى في حق الثبوت
والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء
ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية فان قيل المحجور ايضا
يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه كما ذهب اليه محمد والشافعي اجيب
بان الامان من الجهاد اذ المقصود اعلاء كلمة الله تعالى وذلك يحصل تارة
بالقتال واخرى بالامان والعبد المحجور لا يملك القتال وكذا ما هو
من توابعه (و) الرق ايضا (ينافي ضمان ماليس بمال) اى لا يجب على العبد
الضمان بمقابلة ماليس بمال لان ضمانه صلة والعبد ليس باهل لها حتى
لا تجب عليها نفقة الزوجات والمحارم لان الصلة كالهبة (فلا تجب الدية في
جنايته خطاء) لانها صلة في حق الجاني اذ ليست في مقابلة المال او المنافع ولهذا
لم تملك الا بالقبض ولم تجب فيها الزكوة الا بحول بعد القبض ولا تصح الكفالة
بها بخلاف بدل المال المتلف وعوض في حق المجني عليه اذا كانت الجناية غير
القتل والورثة اذا كانت القتل لان الدم لا يهدر ولا عاقلة له ولما لم تجب عليه
لم يتحملها العاقلة فاقام الشرع رقبته مقام الارش فلم تجب الدية (بل) وجب
دفعه (جزاء) لجنايته فاذا مات العبد لا يجب على المولى شئ (الا ان يختار)
المولى (الفداء) فيعود الى الاصل وهو الارش حتى اذا افلس المولى بعد اختيار
الفداء لا يجب الدفع عند الامام وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق
ولي الجناية في الدفع (وهو) اى الرقيق (معصوم الدم) بمعنى انه حرم
التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع لان العصمة اما مؤثمة
توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام حتى
لو وقع في دار الحرب اوجب اثما فقط واما مقومة توجب مع الاثم
القصاص او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام (والعبد كالحر)

فلا يرد به ان الرقية تنافي مالكية المال فكيف اشترك العبد في الغنيمة منه

جواب سؤال ان الامان تصرف في حق الغير في الاغتنام والاسترقاق ولا ولاية للعبد على الغير منه

فى الامرين قيسا وبه فى العصمتين (فيقتل) الحر (به) اى بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا تخل بهما (ومنها الحيض) وهو لغة الدم الخارج من القبل وشرعا دم ينفضه رحم بالغة لاداء بها فخرج الاستحاضة وما تراه بنت سبع سنين (والنفاس) هى الدم الخارج من الرحم عقيب الولادة فخرج الاستحاضة والحيض ودم ما بين ولادتى بطن واحد على مذهب البعض وانما جعلهما احدا العوارض لاتحادهما صورة وحكما (وهما لايعدمان الاهلية) اى اهلية الوجوب واهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن (الا انه ثبت) بالنص (ان الطهارة عنهما شرط للصلوة) على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس (و) كذا (للصوم) على خلاف القياس للتأدية مع الحدث والنجاسة (والحرج) اى لما كان فى قضاء الصلوة حرج لدخولها فى حد الكثرة (سقط) وجوبها حتى لم يجب (قضاؤها) اى الصلوة (دونه) اى الصوم اذ لا حرج فى قضائه لان الحيض لايستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الاوجوب الاداء ولزم القضاء بخلاف الصلوة (ومنها المرض) المراد به غير ماسبق من الجنون والاغماء (وهو لاينافى الاهلية) اى اهلية الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكوة اومن حقوق العباد كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد والعبيد واهلية العبارة لانه لايخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه واسلامه وسائر ماينعلق بالعبارة (لكنه) اى المرض (يوجب العجز فشرعت العبادات معه بقدر المكنة) كلما ازداد قوة ازدادت نقصانا كما بين فى الصلوة والصوم (و) كان ينبغى ان لايتعلق بماله حق الغير ولايثبت الحجر عليه بسببه لكنه اذا ظهر انه (سبب موت هو علة للخلافة) اى خلافة الوارث والغريم فى المال (فكان) المرض (سبب تعلق حق الوارث والغريم) لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تزول بالموت فيصير المال الذى هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم فى المال (فيوجب) المرض (الحجر) على المريض (اذا اتصل) المرض (بالموت) حال كون الحجر (مسندا الى اوله) اى اول المرض فان الموجب للحجر مرض هو سبب الموت وهو المرض على اصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الالام ولا يظهر ذلك الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى اول المرض لان الحكم يستند الى

وبين انما جعلهما لان احكام النفاس مأخوذة من الحيض . منه

واما اذا لم يستوعب النفاس يوما وليلة فانما وجب القضاء للصلوة مع عدم الحرج كيلا يخلف الفرع الاصل لان حكمه مأخوذ من الحيض منه

ولقائل ان يقول ينبغى ان يكون النفاس مسقطا القضاء الصوم اذا استوعب الشهر للحرج قيل حكمه مأخوذ من الحيض و يكون مثله وفيه ان الحرج فى النفاس موجود دون الحيض منه

ولما ثبت الطهارة فى الصوم بخلاف القياس فلم يتعد الى سقوط قضائهما مع انه لاحرج فى القضاء بخلافهما فى الصلوة فانه على القياس فيتعدى الى سقوط قضائهما لان فيه حرجا منه

اول السبب (بقدر مايصان به) متعلق بالحجر اى فى مقدار مايقع به
صيانة (حقهما) اى حق الوارث والغريم وهومقدار الثلثين فى حق الوارث
والكل فى حق الغريم ان استغرق الدين ومقدار الدين ان لم يستغرق
(فقط) اى لم يوجب الحجر فيما لايتعلق به حق الوارث والغريم مثل مازاد
على الدين اوعلى ثلثى المال ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة
واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل لبقاء نسله لانه كبقائه ولما لم يعلم قبل
اتصاله بالموت هو يتصل به ام لا لم يثبت الحجر بالشك اذ الاصل هوالاطلاق
(فكل تصرف) واقع من المريض (يحتمل الفسخ) كالهبة وبيع
المحاباة (يصح فى الحال) لان ركن التصرف صدر من الاهل ووقع
فى المحل عن ولاية شرعية والمانع متردد فلا حكم له (ثم ينقض) ذلك
التصرف (ان احتيج اليه) اى الى نقضه (و) كل (مالايحتمله) اى الفسخ
(يصير كالمتعلق بالموت) حيث لايقبل النقض (كالاعتاق) اذا وقع
(على وارث او) على (غريم) فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ
على وجه لا يبطل حق الداين فتجب السعاية فى الكل وان لم يكن دين
مستغرق له ينفذ على وجه لايبطل حق الوارث فى الثلثين فتجب السعاية
فيهما لانه حق الوارث (بخلافه) اى الاعتاق (عن الراهن) حيث
ينفذ لان حق المرتهن فى ملك اليد لافى ملك الرقبة وحق الوارث والغريم
فى ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبنى على الثانى لاالاول (والقياس ان لايملك)
المريض (الصلة) هى تمليك مال الى الغير بغير عوض مالى كالهبة والصدقة
(و) ان لايملك (اداء حق الله تعالى المالى) كالزكوة وصدقة الفطر (و) ان
لا تملك (الوصية بهما) اى بالصلة واداء حقه تعالى المالى لوجود سبب
الحجر عن التبرع وهذه الاشياء تبرعات (لكنا استحسناها) اى تلك
التصرفات (من الناس نظرا له) ليتدارك بعض ماقصر فى صحته قال عليه
السلام ان الله تعالى تصدق عليكم بثلث اموالكم فى آخر اعماركم زيادة
على اعمالكم فضعوه حيث شئتم (ولما ابطلها) اى الوصية (الشارع للوارث)
شرع الله تعالى اولا الوصية للوارث (بقوله تعالى كتب عليكم اذا
حضر احدكم الموت) الاية ثم نسخ هذه الاية (وتولاها) اى النصب
لبيانها حيث قال الله تعالى (يوصيكم الله فى اولادكم) الآية وقال عليه
السلام ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه الا لاوصية للوارث (بطلت)

اى فى حق السعاية كما قال ان مت فهو حرا الا ان اعتاق المريض ينفذ فى الحال دون المعلق منه

ملك الرقبة دون ملك اليد ولهذا صح اعتاق الآبق مع زوال اليد عنه منه

الوصيــة للوارث (صورة) بان يبيع المريض عينــا من التركة من الوارث بمثل القيمة اولا وقال تصح اذا كان بمثلها اذليس فيه ابطال شئ مما يتعلق به حق الوارث وهو المالية كما اذا باع من الاجنبي وله انه آثر بعض ورثته بعين من اعيان ماله فيكون ذلك منه ايصــاء صورة اذ للناس مناقشات فى صورة الاشياء ليست لهم فى معانيها وان لم يكن ايصاء معنى لكونه مقابلا لعوض (ومعنى) بان يقر لاحد من الورثة فانه وصية معنى لانه يسلم له المالية من غير عوض (وحقيقة) بان اوصى لاحد الورثة (وشبهة) بان باع الجيد من الاموال الربوية برديء من جنسه لم يجز لتقوم الجودة فى حقه لان فى العدول عن خلاف الجنس الى الجنس تهمة الوصية بالجودة وشبهة الحرام حرام واعترض بان تولى الشــارع فى الثلثين لا الكل فلم لا تجوز وصيته للوارث من الثلث والجواب ان قوله عليه الصلوة والسلام الا لا وصية للوارث نفى جنس الوصية فيقتضى ان لا تبقى وصية مشروعة فى حقه اصلا ولان تخصيص الوارث بالذكر يدل عــلى ذلك لانه وغيره فيمــا وراء الثلث سواء (ومنهــا الموت وهو عجز خالص) ليس فيه جهــة القــدرة كما فى الرق والمرض والصغر ويتعلق بالموت احكام الدنيا واحكام الاخرة اما الثانية فانواع اربعة الاول ما يجب له على غيره بسبب ظلم الغير عليه اما فى ماله اوفى نفسه اوعرضه الثانى ما يجب للغــير عليه من الحقوق بسبب ظلمــه على الغير الثــالث ما يلقــاه من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطــاعات الرابع ما يلقــاه من الآلام والفضــائح بسبب المعاصى وارتكاب القبــائح (وله) اى للموت (حكم الحيوة فى احكام الاخرة) وهى الاحكام الاربعــة المذكــورة لان القبر للميت بالنسبــة الى تلك الاحكام كالرحم والمهد للطفل بالنسبــة الى حيوة الدنيــا من حيث ان الميت وضع فيه للخروج وللحيوة بعد الفناء وكان له فيه حكم الاحيــاء فيما يرجع الى احكام الاخرة كما ان للجنين حكم الاحيــاء فيمــا يرجع الى احكام الدنيــا حتى يصح له الوصية ويوقف له الميراث واما الاولى فاربعة ايضــا قدم الثــانية لقلتهــا الاول ما هو من باب التكليف كالصوم والصلوة والزكوة وغيرهــا من العبادات (و) الموت (يسقط من الدنيوية ما هو من قبيل التكليف) لان الغرض الاداء عن اختيار ليحصل الابتلاء وقد فات ذلك بالموت (الا الاثم) فانه يبقى لانه من احكام الاخرة وقد سبق انه فيهــا ملحق بالاحياء والثــانى ما شرع عليه لحــاجة غيره

وهو ينقسم الى ثلثة اقسام الاول الصلة كالزكوة وصدقة الفطر ونفقة المحارم الثاني الدين المتعلق بالذمة والاجل فيه الثالث حق متعلق بالعين كالودايع والغصوب (و) الموت يسقط (مماشرع عليه الحاجة غير الصلة) لان ضعف الذمه بالموت فوق ضعفهما بالرق والرق ينافى وجوب الصلاة فالموت اولى (الا ان يوصى فيصح من الثلث) لان الشرع جوز تصرفه فيه نظرا له (و) يسقط ايضا (دينا فى الذمة) فانه لا يبقى بمجرد ذمته المقدرة لانها ضعفت بالموت فلا تحتمل الدين بنفسها (الا ان ينضم اليها) اى الذمة (مال) يؤدى منه اوكفيل يؤكد به الذمم وحينئذ تصير ذمته كالمحققة فيبقى الدين حتى اذا انتفيا انتفى الدين ولهذا قال الامام الكفالة بالدين عن المفلس لا تصح اذا لم يخلف كفيلا بخلاف الرقيق المحجور حيث تصح الكفالة بما اقربه ويؤخذ بها فى الحال لان ذمته فى نفسه كاملة لحيوته ومكلفيته وانما ضمت المالية اليها فى حق المولى حتى تباع رقبته بالدين نظرا للغرماء (و) لا يسقط (حقا متعلقا بالعين كالودايع والغصوب) لان فعله فيه غير مقصود وانما المقصود فى حقوق العباد سلامة العين لصاحبه ولهذا لوظفر به له ان يأخذه بنفسه بخلاف العبادات والثالث ماشرع له لحاجة نفسه (و) الموت (لا) يسقط (ماشرع له لحاجته) لانه مخلوق محتاج والموت عجز فلا ينافى الحاجة (فيبقى ما تقضى به) تلك الحاجة (على) حكم (ملكه ولذا قدم جهازه) على ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها اليها كما ان لباسه حال حيوته مقدم على ديونه وهذا التقديم اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين اما اذا كان كالمرهون فصاحب الحق اولى بالعين من صرفها الى التجهيز (ثم) يقدم (ديونه) على وصاياه لانه اهم من الوصية لان الدين حائل بينه وبين ربه (ثم) يقدم (وصاياه) من ثلثه اى ينفذ وصاياه من ثلث ماله قبل ان يقسم ماله بين الورثة لان الشارع قطع حق الوارث فى الثلث لحاجته الى تدارك ماقصر فيه حال حيوته وهذه الحاجة اقوى من خلافة الوارث عنه فى المال كيف وقد نص الله تعالى على ذلك بقوله تعالى ﴿من بعد وصية يوصى بها او دين﴾ (ثم يورث) ويقسم ماله بين الورثة (بطريق الخلافة عنه) لان الوارث اقرب الناس اليه فانتفاع قريبه بماله كانتفاع نفسه به حتى لو احياه الله تعالى فما وجده فى يد ورثته من ماله بعينه اخذه

وكل ما وجب عن الذمة للمقابلة ماليس بمال فهو صلة

فان قلت الذمة عبارة عن النفس المعاهد والعهد الذى يكون من الحى والموت يهدم قلت ان هذه التسمية تبرعية لا لغوية وكم من معنى اصطلاحى ينافى اللغة كتسميتهم الماهية ذاتية مع ان الشئ لا يستند الى ذاته

حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة ليس له ان يأخذ

لان الوارث خلف عنه فى الملك فاذا وجد الاصل بطل حكم الخلف ولكن انما يعود الى ملكه بقضاء اورضاء بخلاف ما اذا ازاله الوارث عن ملكه اواتلفه لانه ازال اواتلف مال نفسه لانه صارله بموته و بخلاف امهات اولاده ومدبريه لانهم عتقوا بوجود الموت والعتق بعد وقوعه لاينفسخ كذا فى الكافى (نظرا له) متعلق بالجميع اى تثبت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظرا له لان النفع فى الكل راجع اليه كما بينا (و) لذا ايضا (تبقى الكتابة بعدم موت المولى) بلاخلاف لان المولى محتاج اليه لانها اعتاق معنى وبه يحصل الخلاص من العقاب قال عليه السلام * من اعتق رقبة مؤمنة اعتق الله تعالى بكل عضومنها عضوا منه من النار (و) كذا تبقى الكتابة بعد موت (المكاتب عن وفاء) اى مال يفى ببدل الكتابة لحاجة المكاتب الى بقائها لانه ينال بذلك شرف الحرية و يعتق اولاده ولايتأذى فى قبره بتأذى ولده بتعيير الناس اباه برق ابيه قال عليه الصلاة والسلام يؤذى الميت فى قبره مايؤذيه فى اهله (و) لذا ايضا قلنا (تغسل المرأة زوجها فى العدة) لان الزوج مالك لها فبقى ملكه فيها الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة حالة الموت وهو الغسل (بلا عكس) حيث لم يكن زوجها ان يغسلها اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت (فان قيل المملوكية وهى سمة العجز فاذا نفاها الموت فلان ينفى المالكية وهى سمة القدرة اولى اجيب بان الملك فى المملوك شرع لقضاء حاجة المالك لالقضاء حاجة المملوك فتبقى المالكية مابقى الحاجة ولا تبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة الى ابقائها لانها لم تشرع لحاجة المملوك فلو بقيت لصارت له والرابع مالا يصلح لقضاء حاجة الميت واليه اشار بقوله (واما مالا يصلح لحاجته فكالقصاص) فانه شرع لتشفى الصدور ودرك الثأر والميت غير محتاج اليه وانه لايصلح لقضاء حوائجه من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه (فيجب) القصاص (للورثة ابتداء) لان الميت لما خرج عند ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للولى القائم مقامه و يؤيده قوله تعالى * ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا * جعل ثبوت القصاص للولى ابتداء فلم يكن الوارث خليفة عنه فى القصاص ولذا صح عفوه حال حيوة المورث لا كالوابرأ الوارث غريم المورث عن الدين حال حيوته ولان الغرض من شرعه لما كان درك الثأر وان يسلم حيوة الاولياء والعشائر

و يحصل ايضا بدل الكتابة لايفاء ديونه فينجى من العذاب و يحصل الولاء منه

اذ لولم يقتل القاتل يقصد قتلهم وذلك يرجع اليهم كان القصاص حقهم ابتداء (فان قيل فينبغى ان لايجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل ومطالبتهم وليس كذلك اذ لوعفى احدهم اواستوفاه بطل اصلا ولايضمن للباقين شيئا (قلنا القصاص لكونه جزاء قتل واحد والواحد لايتجزى اذ لايمكن ازالة الحيوة عن بعض المحل دون البعض فيثبت فى حق كل واحد كملا كولاية النكاح للاخوة فاذا استوفى احدهم اوعفى لايضمن شيئا للباقين لانه تصرف فى خالص حقه ولذا قال الامام للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه تصرف فى خالص حقه لافى حق الصغير وانما لايملك الكبير اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو عن الغائب ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب والعفو هنا معدوم ولاعبرة بتوهمه بعد البلوغ لان فيه ابطال حق ثابت للكبير بالاحتمال (فصح عفوهم قبل موته لان القصاص لهم ابتداء ولم يورث) القصاص ايضا (عنده) اى لايثبت على وجه يجرى فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء لهم (حتى لم ينتصب البعض) اى بعض الورثة (خصما عن البعض) الاخر فان الحاضر لواقام بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولايقضى بينهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه يثبت لهما ابتداء وكل منهما فى حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت فى حق احدهما ثبوتا فى حق الاخر بخلاف مايكون موروثا كالمال واما عندهما فموروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا وحكم الخلف لايخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حق للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح اوالعفو والمال يصلح لحوايج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذى يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوايج الميت لورثته خلافة لا اصالة كذا قالوا اقول فيه بحث اذ قد سبق فى مباحث القضاء ان المال ليس بمثل معقول للقصاص وان سبب الاصل انما يوجب الخلف اذا كان الخلف مثلا معقولا للاصل واما اذا كان غير معقول فيجب بالسبب الجديد بلا خلاف فكيف يستقيم قولهم ههنا الخلف انما يجب بالسبب الذى يجب به الاصل فليتأمل (الا اذا انقلب) القصاص (مالا) اما بالصلح او بعفو بعض الورثة او بشبهة فحينئذ يثبت للمقتول ابتداء

بجعل موروثا لامكان التجزى والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف حالهما كالتيمم يفارق الوضوء فى ايجاب النية لاختلاف حالهما بالتطهير والتلويث كذا ههنا منه

ثم ينتقل منه الى ورثته بطريق الخلافة عنه (حتى يقضى منه ديونه وينفذ وصاياه) لان الاصل فى القصاص ايضا ان يجب للميت لانه واجب بمقابلة تفويت دمه وحيوته الا انا اثبتنا للورثة ابتداء لمانع وهو انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته وفى الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا ففارق الخلف الاصل لاختلاف حاليهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حاجة الميت ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم يفارق الوضوء فى اشتراط النية لاختلاف حاليهما وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث (لكن السبب انعقد له) استدراك عن قوله فيجب للورثة ابتداء يعنى ان القصاص وجب للورثة ابتداء لكن سببه انعقد للميت لانه المتلف حيوته وكان ينتفع بها اكثر من انتفاع اوليائه بها (فصح) بهذا الاعتبار (عفوه) اى المجروح (ايضا) لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان (اما) النوع (الثانى) يعنى العوارض المكتسبة اى التى يكون بكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل (فاصناف) ايضا كالاول (منها) ما يكون من المكلف الذى يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل ومنها ما يكون من غيره عليه كالاكراه فمن الاول (الجهل) وهو عدم العلم عما من شانه العلم فان كان مع اعتقاد النقيض فمركب والا فبسيط (وهو) بحسب هذا المقام ار بعة اقسام بين الاول بقوله (اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر) بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فانه مكابرة محضة وعناد بحت لوضوح البراهين القطعية واورد بان الكافر المكابر قد يعرف الحق كما قال الله تعالى ﴿ الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم ﴾ وانما ينكر جحودا واستكبارا كما قال الله تعالى ﴿ وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ﴾ ومثل هذا لا يكون جهلا (واجيب بان معنى الجهل منهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول (ورده بعض الافاضل بان الاذعان حاصل فيما ذكره لانه قلبى واجاب عن الايراد بان ترك الاقرار فيما يعرفه ويجحده جهل ظاهر (اقول فيه بحث لان ترك الاقرار كالاقرار لسانى كما ان الجهل كالعلم جنانى فكيف يستقيم جعل ترك الاقرار من قبيل الجهل بل الجواب اما بتخصيص المثال بجهل كافر جاهل غير معاند واما بتعميمه لجهل المعاند وجعل تسمية فعله جهلا

من قبيل تسمية المسبب باسم السبب فان تركهم الاقرار واظهارهم الانكار مسبب عن جهلهم بوخامة عاقبة من ترك العمل بموجب العلم يفيده البراهين القطعية فتدبر (فديانته) اعتقاد الكافر (فى حكم لايقبل التبديل) كعبادة الاوثان مثلا (باطلة) حتى لايعطى للكفر حكم الصحة بوجه (وفيما) اى ديانته (فى حكم يقبله) اى التبديل (دافعة للتعرض له) لقوله عليه الصلوة والسلام ❊ اتركوهم ومايدينون (و) دافعة (للخطاب) اى دليل الشرع (فى حكم الدنيا) لا تخفيفا لهم بل استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب لايتناولهم فيها كما ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس (فيثبت) بناء على ماذكر من دفع الخطاب (تقوم الخمر والضمان باتلافهما وجواز بيعها ونحوها) اى نحو المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير (وصح لهم نكاح المحارم) فيما بينهم (ان تدينوا به) اى اعتقدوا جواز النكاح (فيثبت به الاحصان) حتى ان وطئ فى ذلك النكاح ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزناء شرط لاحصان القذف فاذا صح هذا النكاح لايكون الوطئ زنى فيحد قاذفه (وتجب النفقة) بذلك النكاح ايضا لصحته بذلك المعنى (ولايصح) ذلك النكاح مادام الزوجان كافرين الا بمرافعتهما الامر الى القاضى وطلب حكم الاسلام لا بمرافعة احدهما فقط اعلم ان المراد بمعتقدهم ليس مايعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد منهم جواز السرقة اوالقتل بغير سبب فانه لايكون دافعا للتعرض بل المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشايع الذى يعتمد على شرع فى الجملة قال شيخ الاسلام فى المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لايثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم فى شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للارث فى دينه فلا يثبت سببا له فى اعتقادهم وديانتهم لانه لاعبرة لديانة الذمى فى حكم اذا لم يعتمد على شرع (واما الربوا فقد نهوا عنه) جواب اشكال يرد على قولهم ان ديانتهم معتبرة فى ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم فى باب الربوا ايضا (فاجاب بوجهين الاول ان ذلك ليس بديانة لهم بل هو فسق فى ديانتهم ايضا قال الله تعالى ❊ واخذهم الربوا وقد نهوا عنه ❊ واستحلالهم الربوا كاستحلالهم الزناء مع كونه محظورا فى الاديان كلها واشار الى الثانى بقوله (اواستثنى

من العهد يعني ان الربوا مستثنى من عهودهم قال عليه الصلوة والسلام الا من اربى فليس بيننا و بينهم عهد فلا يكون الخطاب قاصرا عنهم في حقه وبين الثاني بقوله (واما جهل كذلك) اى لايصلح عذرا (لكنه) اى هذا الجهل (دونه) اى ادنى من الاول وله امثلة الاول (كجهل ذي الهوى) كالفلاسفة والمعتزلة (بصفات الله تعالى) اى بصحة اطلاقها عليه تعالى و بزيادتهما على الذات والخلاف في زيادة الصفات الحقيقية القائمة بذاته تعالى كالعلم بمعنى الحاصل بالمصدر وهوالذى يقال له بالفارسية دانش وهو الاثر الحاصل في الفاعل من اتصافه بالمصدر كهيئة المتحركية المحسوسة واما العلم بالمعنى المصدر الذى يقال له بالفارسية دانستن فثبوته متفق عليه وموضع تحقيقه علم الكلام (واحكام الآخرة) اى كجهل ذي الهوى بالاحكام المتعلقة بالآخرة كجهل المعتزلة بعذاب القبر على ما هو المشهور عنهم لكن الزاهدى صرح بالاتفاق فيه وبالرؤية والشفاعة لاهل الكبائر وعفو ما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار فان جميع ذلك مخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وموضع استيفائه الكلام ولهذا لم يكن هذا الجهل عذرا لكنه لما نشأ من التأويل للادلة كان دون جهل الكافر ولما اظهر الاسلام زمنا المناظرة معه والالزام فلا يترك على ديانته فيلزمه جميع احكام الشرع (و) المثال الثانى (كجهل الباغي) وهو الخارج عن طاعة الامام بتأويل فاسد وشبهة طارية (فيضمن) الباغي (باتلاف نفس العادل اوماله) لبقاء ولاية الالزام عليه لاسلامه (الا ان يكون له) اى للباغي (منعة) اى شوكة وتظاهر (فيسقط الالزام) لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتأويله الفاسد ولايؤاخذ بضمان ما اتلف منهما لكن يسترد ما كان في يده لانه لايملكه قالوا المراد منه انه يفتى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لايجبرون على ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطع بمنعه قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لاتظهر في حق الشارع ولاتسقط حقوقه (ويجب) علينا (محاربتهم) لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولان البغي معصية ومنكر ونهي المنكر فرض وذلك ههنا بالقتال وقيل انما يجب اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع والعبارة لاتخلو من الاشارة اليه فتأمل (و) يجب علينا ايضا (قتل اسيرهم) اى من اسر منهم على ان الاضافة بمعنى من

وكذا حال قوله (وجز يحهم) وانما وجب هذا دفعا لشرهم (بلاسقوط الارث من الطرفين) اى العادل اذا قتل الباغى المورث له لايحرم العادل من ارثه فان الاسلام جامع والقتل حق وكذا العكس لكن (لوادعى الباغى الحقية) بان قال كنت على الحق وانا الآن على الحق لان الاسلام ايضا جامع والقتل حق ولوفى زعمه حتى لولم يقل ذلك يحرم بالاتفاق وقال ابو يوسف لايرثه بحال لان اعتقاده وتأويله ليس حجة على العادل (ولاضمان لما له المتلف) عطف على لاسقوط فان الدار لما كانت متحدة حقيقة لاحكما اذالديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان الاخر على الباطل ثبتت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يثبت الملك بالشبهة حتى لواختلفت من كل وجه لثبت الملك بالاستيلاء التام بلاضمان ولواتحدت كذلك لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما اختلف من وجه دون وجه لم يثبت واحد منهما بالشك وقيد المال بالتلف لانه لوانكسرت شوكة البغاة يرد اليهم اموالهم القائمة فى ايدينا نظرا الى اتحاد الدار حقيقة (و) المثال الثالث (كجهل المخالف فى اجتهاده الكتاب) الغير القطعى الدلالة والا فيكفر كتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ﴿ولاتأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾ (اوالسنة المشهورة) كالتحليل بدون الوطئ على قول سعيد بن مسيب فان فيه مخالفة حديث عسيلة المشهور (اوالاجماع) كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه حتى لوقضى القاضى فى امثال هذه المسائل لاينفذ وبين الثالث بقوله (واما جهل يصلح شبهة) دارئة للحدود والكفارات (كالجهل فى موضع الاجتهاد الصحيح) اى غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع (اوفى) موضع (الشبهة) الاول (كجهل من اقتص بعد عفو شريكه) اى اذا عفا احد الوليين ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال (فلاقصاص عليه) لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لايسقط القصاص فصار شبهة فى درء القصاص على قاتل القاتل (و) الثانى (كجهل من زنى بجارية امرأته اووالده بظن الحل فلاحد عليه) فانه موضع الاشتباه فيصير شبهة فى درء الحد حتى يندرئ بها ولايثبت النسب والعدة بها وان كانا يثبتان بالوطئ بشبهة واعلم ان الشبهة نوعان الاول هذا ويسمى شبهة الاشتباه وشبهة فى الفعل وهو توهم ماليس دليل الحل دليله ولابد فيهما من الظن

ليتحقق الاشتباه والثانى يسمى شبهة الدليل وشبهة فى المحل وهو مايوجد فيه الدليل على الحل مع تخلف المدلول لمانع اتصل به كوطئ جارية ابنه ومعتدة الكنايات فانه لايجب عليه الحد وان قال علمت انها على حرام لان الشبهة فيه نشأت عن الدليل وهذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجانى لان المؤثر فى الاسقاط وهو الدليل لايتفاوت بالظن وعدمه ولذا لم يتعرض له ههنا و بين الرابع بقوله (واما جهل يصلح عذرا كجهل مسلم) فى دار الحرب (لم يهاجر الينا) فان جهله بالشرائع كلها يكون عذرا حتى لومكث ثمه مدة ولم يصل ولم يصم ولم يعلم انهما واجبان عليه لايجب عليه القضاء بعد العلم بالوجوب خلافا لزفر لان الخطاب النازل خفى فى حقه فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصر وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل فى نفسه (و) مسلم فى دارنا لكن (لم يبلغه الخطاب) لعدم انتشاره فى دارنا كما فى قصة اهل قباء فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا فى الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسنه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكانوا يقولون كيف صلاتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى * وماكان الله ليضيع ايمانكم * اى صلوتكم الى بيت المقدس (وكالجهل) من الوكيل (بانه وكيل او) الجهل من العبد بانه (مأذون) فانه لايصير وكيلا ولامأذونا بدون العلم (حتى لا ينفذ تصرفهما) قبل ذلك على الموكل والمولى حتى لواشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفا كبيع الفضولى لان فى الاطلاق نوع الزام على المطلق ولهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم والتسلم والمطالبة والمنازعة فلا يثبت حكم الوكالة والاذن دفعا للضرر عنهما الا يرى ان احكام الشرع لايلزم فى حق المكلف قبل علمه فاولى ان لايلزم حكم العقد على غيره (وكجهلهما) اى الوكيل والعبد المأذون (بالعزل) من الموكل (والحجر) من المولى (حتى ينفذ) اى تصرفهما على الموكل والمولى فانه عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما بثبوت العزل والحجر اذ الوكيل يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد على ان يقضى دينه من كسبه ورقبته (وكجهل المولى بجناية العبد) فانه اذا جنى خطأ يتخير المولى بين الدفع والفداء وهو الارش فاذا تصرف فى العبد بالبيع ونحوه بعد العلم بها يصير مختارا للفداء وان لم يعلم بها وتصرف فلا بل يجب عليه الاقل من الارش والقيمة و يصير جهله

بها عذرا لخفاء الدليل لان العبد مستقل بالجناية (و) كجهل (الشفيع بالبيع) اى بيع جاره داره فانه عذر حتى يثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل العلم خفى لان صاحب الدار يتفرد ببيعها (ومنها السكر) وهو غفلة سرور سببها امتلاء الدماغ من الابخرة المتصاعدة يعطل العقل ولا يزيله ولذا لا يزيل اهلية الخطاب وعده مكتسبا لكون الشرب الذى هو سببه اختياريا (وهو) حرام بالاجماع لكنه (اما بطريق مباح) كالسكر بالدواء او بما يتخذ من الحبوب والعسل وبشرب الخمر مضطرا اوملجاء (فيمنع كالاغماء) اى كما يمنع الاغماء (صحة التصرفات) من الطلاق والعتاق والبيع والشراء ونحو ذلك لانه ليس من جنس اللهو حتى يؤاخذ به فصار من اقسام المرض كالصداع فلا يكون المبتلى به مخاطبا (او) بطريق (محظور) وهو السكر من كل شراب محرم كالخمر والباذق والمنصف (فلا ينافى) هذا النوع من السكر (الخطاب) بالاجماع لقوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون * وهذا الخطاب حال السكر لانه ممنوع عن القرب من الصلوة حال السكر بهذا الخطاب فيكون مخاطبا به فى تلك الحالة ضرورة ولان الخطاب ان كان متوجها حال السكر فظاهر وكذا ان كان متوجها حال الصحو لانه يصير فى التقدير كانه قال للصاحى اذا سكرت فلا تقرب الصلوة فلو كان السكر منافيا للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا واذا ثبت انه لا ينافى الخطاب (فلا يبطل الاهلية) لان خطاب الشارع بناء عليها (فيلزمه الاحكام) كلها من الصوم والصلوة ونحوهما (وتصح تصرفاته) كلها قولا وفعلا عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقرار وتزويج الصغير والصغيرة ونحوها (و) يصح (اسلامه كالمكره) لوجود احد الركنين ترجيحا لجانب الاسلام فانه يعلو ولا يعلى (لا ردته) فلا تبين امرأته استحسانا لعدم الركن وهو تبدل الاعتقاد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربى وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد (وحده ان اقر بما لا يحتمل الرجوع) كالقود والقذف (او باشر سبب الحد) مطلقا بان زنى او قذف حال السكر اما الاول فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله وهو السكر واما الثانى فلان السكران اذا باشر سببا هو معصية لم يصلح السكر سببا للتخفيف لكن اقامة الحد تؤخر الى الصحو ليحصل الانزجار (لا) ان اقر بما يحتمله اى الرجوع كاقراره بمباشرة اسباب الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا

وذكر قاضيخان فى شرح الجامع ناقلا عن ابى حنيفة رحمه الله ان الرجل اذا كان عالما بتأثير البنج فى العقل فاكل فسكر قال يصح طلاقه وعتاقه وهذا يدل على انه حرام وفى المبسوط لا بأس بان يتداوى الانسان بالبنج فاذا اراد ان يذهب عقله منه فلا ينبغى له ان يفعل لان الشرب على نية السكر حرام

منه

فلا يصح لانه علق الخطاب بحالة منافية فيتعلق الخطاب بالسكر كابتداء الخطاب فى حالة السكر لا يقال جاز حمل السكر على مبادى النشاط لان سياق الآية وهو قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون يأباه لانه يدل على ان الخطاب متوجه حال زوال العقل وقيل لا يأباه لان الغرض ليس نفى العلم عنه بالكلية بل حتى يعلم

وشرب الخمر والسرقة فانه اذا اقر بشئ منها لم يحد لان السكران لايكاد يثبت على شئ فاقيم السكر مقام الرجوع فيما يحتمله من الاقارير (وحده) اى حد السكر يعنى الحالة المميزة بين السكر والصحو (اختلاط الكلام) هذا متفق عليه فى غير وجوب الحد من الاحكام حتى لايرتد بكلمة الكفر ولايلزمه الحد بالاقرار بمايوجب الحد الخالص (وزاد الامام) ابوحنيفة (لايجاب الحد عدم الفرق بين الارض والسماء) يعنى اعتبر فى حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لايميز بين الاشياء ولايفرق الارض من السماء اذ لوميز ففى السكر نقصان وفى النقصان شبهة العدم فيندرئ بها الحد (ومنها الهزل) فسره الشيخ ابومنصور بمالايراد به معنى لاحقيقى ولامجازى بل يرادهما له من افادة الغرض وفخرالاسلام بان يراد باللفظ مالم يوضع له يريد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى بقسميه فيتناول وضع المجاز كما سبق تحقيقه فى اوائل الكتاب (وهوضد الجد) وهوان يراد باللفظ معناه الحقيقى اوالمجازى و يرادفه التلجئة وقيل هو اعم منهما والاول اصح (وشرطه التصريح به) اى شرطه ان يكون مشروطا باللسان صريحا قبل العقد انهما هازلان فى العقد فلايثبت بدلالة الحال (لاذكره فى العقد) لانه لوذكر فيه لماحصل مقصودهما لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقده الناس بيعا وهو ليس ببيع فى الحقيقة بخلاف خيار الشرط حيث شرط فيه (وهو لاينافى الاهليتين) اى اهلية الوجوب واهلية الاداء (ولا اختيار المباشرة والرضاء بها بل اختيار الحكم والرضاء به) يعنى ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لايختار ثبوت الحكم ولايرضاه والاختيار هوالقصد الى الشئ وارادته والرضاء هوايثاره واستحسانه فالمكره على المنهى مثلا يختار ذلك ولايرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصى والقبايح بارادة الله تعالى لابرضاه ان الله تعالى لايرضى لعباده الكفر اذاعرفت هذافاعلم انه يجب النظر فى التصرفات كيف تنقسم بحسب الاختيار والرضى (فالتصرفات اماعقايد) اواخبارات اوانشاآت لان التصرفات ان كانت احداث حكم شرعى فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبارات والا فعقايد فالانشاء اما ان يحتمل الفسخ اولا والاول اما ان يتواضع المتعاقدان على اصل العقد اوالثمن بحسب قدره اوجنسه وعلى التقادير الثلثة امان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة اوعلى بناء العقد عليهما اوعلى

الطفل واتلافه موجب للضمان والدية من ماله على وليه قلت هذا ليس من باب التكليف بل من قبيل ربط الاحكام باسبابها كربط وجوب الصوم بشهود الشهر فظهر ان الخطاب يتوجه على عديم العقل كالسكران ولايتوجه على عديم العلم كالنائم اوالمغمى عليه بعدم الفهم وهذا اخلاف المعقول لان عديم العلم اولى بالخطاب من عديم العقل والحق ان السكران غير مخاطب حقيقة بل لما قامت قدرته بسبب هو موجبه من جهة العبد عدت قائمة زجرا عليه فى حق الاثم ووجوب القضاء باعتبار الخطاب هنا فلا اشكال ١٢ يعنى يحتمل ان يتبدل اعتقاده وان لايتبدل فرجحنا الثانى وفيه يلزم ان يثبت الاسلام لمجرد التصديق بلااقرار ١٢

ان لم يحضرهما شيء واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك وحينئذ اما ان يدعى احدهما الاعراض والآخر البناء او عدم حضور شيء او يدعى احدهما البناء والاخر عدم حضور شيء فشرع في بيان الاقسام الثلثة وما يتعلق بها فقال (فالهزل بالردة كفر بعين الهزل لا بما هزل به) لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية عن الكفار ﴿ انما كنا نخوض ونلعب قل اباالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم ﴾ فلا يرد ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضى بالحكم (والاسلام هزلا صحيح) يوجب الحكم بالاسلام لانه انشاء لا يحتمل الرد ترجيحا لجانب الايمان الرضاء باحد الركنين فانه يعلو ولا يعلى كما في الاكراه لا لان الاصل في الانسان هو التصديق والاعتقاد (واما الاخبارات فالهزل يبطلها مطلقا) اى سواء كان اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح اولا كالطلاق والعتاق اواخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا بان بينهما نكاحا او بانهما تبايعا في هذا الشيء بكذا اولغة فقط كما اذا اقربان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به وصدقه والهزل يدل على عدمه لانه دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيأ منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا (واما انشاآت فان احتمل) العقد (الفسخ) كالبيع والاجارة ونحوهما (فاما ان يتواضعا) اى المتعاقدان (في اصل العقد) بان يقولا قبل البيع نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع فان اتفقا (على الاعراض) بان قالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجد (صح) البيع بالثمن المذكور وبطل الهزل لاتفاقهما على الاعراض (و) ان اتفقا (على بناء العقد عليه) اى على الهزل والمواضعة (صار كخيار الشرط لهما) اى للعاقدين (مؤبدا) لوجود الرضى بالمباشرة لا الحكم وهو الملك كما في الخيار (فيفسد) العقد كما في الخيار المؤبد (لكن لا يملك بالقبض) كما يملك في سائر البيوع الفاسدة لعدم اختيار الحكم (فان نقضه) اى الذى اتفقا على انه مبنى على المواضعة (احدهما) اى احد المتعاقدين (انتقض) لان لكل واحد منهما ولاية النقض لكن الصحة تتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار لهما فاجازة احدهما لا يبطل خيار الآخر وقدر الامام مدة الخيار بثلثة ايام اعتبارا

وهذا الاقرار لم يخرج موجبا بشيء اصلا لكونه كذبا منه

التواضع عبارة عن وضع كل واحد من العاقدين رأيهما على شيء منه

بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضى المدة وعندهما يجوز الاختيار مالم يتحقق النقض ولذا قال (وان اجازاه فى ثلثة جاز لا ان اجاز) اى احدهما (وان اتفقا على ان لم يحضرهما شئ) اى لم يقع فى خاطر يهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة اواعرضا اواختلفا فى الاعراض والبناء (صح) العقد (عنده) اى عند الامام عملا بالعقد الشرعى الذى الاصل فيه الصحة واللزوم حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد فيه اولى من اعتبار المواضعة التى لم تتصل بالعقد (لا عندهما) لان العادة جارية بان يبنيا على المواضعة لئلا يكون الاشتغال بها عبثا فان مقصودهما بالتواضع صون المال عن التلف ولان الاصل فى العقد وان كانت الصحة واللزوم لكن المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح (واجيب عن هذا بان العقد متأخر والمتأخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه مايغيره كما اذا اتفقا على البناء ولامغير ههنا لان احدهما يدعى عدم المضى فالعقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم بلا معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة (واما) ان يتواضعا (فى قدر البدل) بان يتواضعا مثلا على البيع بالفى درهم على ان يكون الثمن الف درهم حقيقة (او) يتواضعا (فى جنسه) بان يتواضعا مثلا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن مائة درهم (فالعبرة بظاهر العقد عنده فى صور الوجهين) الوجه (الاول الهزل فى القدر والثانى) الهزل (فى الجنس) وصورهما مااذا اتفقا على البناء على الهزل اوالاعراض عنه اوعلى ان لم يحضرهما شئ او اختلفا فى الاعراض والبناء وانما اعتبر بظاهر العقد فى صورة الاتفاق على البناء ههنا ولم يعتبر فيما سبق بل حكم بفساد العقد ثمه لان العمل بالمواضعة ههنا يجعل قبول احدالالفين شرطا لثبوت البيع بالآخر فيقتضى ان يفسد العقد وقدوجدا فى اصله وهو يقتضى ان لايفسد والترجيح بالاصل اولى من الترجيح بالوصف (وعندهما) العبرة بظاهر العقد فى صور الوجه الثانى و(بالمواضعة فى صور) الوجه (الاول الا عند اعراضهما) اى ينعقد البيع فى الوجه الثانى بمائة دينار على كل حال و فى الاول بالف درهم الا ان يتفقا على الاعراض وذلك لان اعتبار الهزل فى الاول لايوجب بطلان العقد لامكان العمل بالجد بعد اعتبار المواضعة بتصحيح العقد بما بقى من المسمى ثمنا وهو

الالف فوجب العمل بهما غاية الامر ان العمل بالمواضعة بمنزلة شرط مخالف لمقتضى العقد لكن الشرط اذا لم يكن له طالب من جهة العباد لا يفسد كشرط ان لا يبيع الدابة بخلاف الهزل فى الجنس حيث لا يمكن العمل بهما لان اعتبار المواضعة فيه يوجب خلو العقد عن الثمن لان الدراهم لم تذكر فيه وهو مبطل للعقد فافترقا (وان لم يحتمل) العقد (الفسخ) عطف على قوله فان احتمل الفسخ بمعنى انه لا يجوز فيه النقض والاقالة وهو ثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر اولا والاول اما ان يكون المال فيه تبعا او مقصودا فبين الاقسام بقوله (فمنه مالا مال فيه كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر) صورة الطلاق والعتاق ان يقع التواضع بين الزوج والمرأة وبين المولى والعبد بان يطلقها او يعتقه علانية ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق مرادهما وهكذا العفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع مع امرأته او عبده بان يعلق طلاقها او عتقه بدخول الدار ويكون ذلك هازلا وهكذا فى النذر فكله صحيح والهزل باطل * لقوله عليه الصلوة والسلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين * وفى بعض الروايات العتاق مكان اليمين والنذر ملحق باليمين لقوله عليه الصلوة والسلام النذر يمين وكفارته كفارة اليمين والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منهما اسقاط بنى على السراية واللزوم ولان الهزل لا يمنع انعقاد السبب لان الهازل راض به وعند انعقاد هذه الاسباب يوجد حكمها ضرورة عدم التراخى والرد فى حكمها حتى لا يحتمل خيار الشرط بخلاف البيع ونحوه واعترض بالطلاق المضاف مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب محض والا لاستند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار (ومنه) اى مما لا يحتمل الفسخ (ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فالهزل اما فى الاصل) بان يتواضعا على ان يتناكحا ولا يكون بينهما نكاح (فالعقد لازم) ويجب مهر المثل للحديث السابق (او فى قدر البدل) بان يتواضعا على ان يذكر فى العقد الفين ويكون المهر الفا (فان اتفقا على الاعراض) عن الهزل والبناء على الظاهر (فالمهر الفان و) ان اتفقا (على البناء) على الهزل (فالف) اما عندهما فظاهر كما فى البيع واما عند ابى حنيفة

فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع ووجهه ان البدل فى البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب لركنيته فيجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البدل فى النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لامقصودا وانما المقصود ثبوت الحل فى الجانبين للتوالد والتناسل (و) ان اتفقا (على ان لم يحضرهما شئ) من الاعراض والبناء (او اختلفا) فى الاعراض والبناء (فقبل) المهر (الف) وهو رواية محمد عن ابى حنيفة بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجح صحة العقد بالثمن (وقيل) المهر (الفان) وهو رواية ابى يوسف عنه قياسا على البيع (اوجنسه) عطف على قوله اوفى قدر البدل اى الهزل اما ان يكون فى جنس البدل (ففى الاعراض) اى صورة الاتفاق على الاعراض عن الهزل (يجب المسمى و) فى صورة الاتفاق (على البناء) يجب (مهر المثل اجماعا) لانه بمنزلة التزوج بلا مهر اذ لاسبيل الى ثبوت المسمى لان المال لايثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر فى العقد بخلاف المواضعة فى القدر فان المتواضع عليه قد يسمى فى العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر (و) فى صورة الاتفاق (على عدم الحضور و) فى صورة (الاختلاف) فى الاعراض والبناء (روى محمد) عن ابى حنيفة (مهر المثل) لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن فى البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل (و) روى (ابو يوسف) عنه (المسمى قياسا على البيع وعندهما) اللازم (مهر المثل) بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل (ومنه) اى مما لايحتمل الفسخ (مايكون المال فيه مقصودا) حتى لايثبت بدون الذكر (كالخلع ونحوه) يعنى الطلاق على مال والعتاق عليه والصلح عن دم العمد (سواء هزلا فى الاصل او القدر او الجنس) كما اذا خالع بطريق الهزل بان يقول الزوجان نخالع ولم يكن بيننا خلع او خالع على الفين مع المواضعة على ان المال الف او خالع على مائة دينار على ان المال الف درهم وكذا فى الطلاق على مال والعتق عليه ونحوها (ففى) صورة الاتفاق على (الاعراض و) الاتفاق على (عدم الحضور و)

صورة (الاختلاف) فى الاعراض والبناء (يلزم الطلاق والمال) اجماعا اما عنده فلترجح العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق فى ثلثة ايام بطل الطلاق وان اختارت ولم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم (وكذا فى) صورة الاتفاق على (البناء عندهما) يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل فى ذلك فان قيل الهزل وان لم يؤثر فى التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر فى المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا بطريق التبعية فى ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا تنافى كونه مقصودا للعاقد بمعنى انه يثبت الا بالذكر فان قيل المال فى النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه اجيب بان تبعيته فى النكاح ليست فى حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافى الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر (ويتوقف) وقوع الطلاق (على مشيئتها) اى ارادة المرأة الطلاق (عنده) لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع (وهو) اى الهزل (يبطل الابراء) اى ابراء الغريم او الكفيل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط (و) يبطل ايضا (الشفعة) اى تسليمها بطريق الهزل يبطل (قبل طلب المواثبة) بمنزلة السكوت عن طلب الشفعة (و) يبطل ايضا تسليمها بالهزل (بعده) اى بعد طلب المواثبة (التسليم) اى تسليم الشفعة وتكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه فى معنى التجارة لكونه استبقاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضاء بالحكم وكل من الخيار والهزل يعدم الرضاء بالحكم فيبطل به التسليم (ومنها) اى من العوارض المكتسبة (السفه) فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وهو لغة الخفة والحركة وشرعا لمعنيين احدهما اعم وهو خفة تعترى فرحا او غضبا فتحمل على عمل بغير موجب الشرع والعقل مع ثباته بخلاف العته فيتناول

ارتكاب كل محظور والآخر اخص وهو المصطلح ههنا وهو بخصيص العمل بمايخالفهما من وجه لوخامة عاقبته وان كان مشروعا محمودا باصله فانه البر والاحسان وآن آل الى السرف والطغيان (وهولاينافى الاهليتين) اى اهلية الوجوب واهلية الاداء لكمال العقل والبدن الا ان السفيه يكابر عقله فى عمله فلاجرم يبقى مخاطبا بتحمل امانة الله تعالى فيخاطب بالاداء فى الدنيا ابتلاء و يجازى عليه فى الاخرة (و) لاينافى السفه ايضا (التصرفات) لانه اذا بقى اهلا لتحمل امانة الله تعالى ووجوب حقوقه تعالى بقى اهلا لحقوق العباد وهى التصرفات بطريق الاولى (واتفق على منع مال من بلغ سفيها) لقوله تعالى ولاتؤتوا السفهاء اموالهم الاية (الى الرشد عندهما) لانه تعالى علق ابتاء الاموال اياهم بايناس رشد وصلاح منهم حيث قال تعالى فان آنستم منهم رشدا اى ان عرفتهم ورأيتهم فيهم صلاحا فى العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم (و) الى (سنه) اى سن الرشد (عنده) اى عند الامام فانه اقام السبب الظاهر للرسد وهو ان يبلغ سن الجد (وهو خمس وعشرون سنة) فان اقل مدة البلوغ اثنتا عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فاقل مايمكن ان يصير المرء فيه جدا ذلك وهو لاينفك عن الرسد الانادرا مقام الرسد على ماهو المتعارف فى الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال الامام يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة اونس منه الرسد اولم يونس (ثم اختلف) اى بعد الاتفاق على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا (فى حجر من سفه بعد البلوغ) وهو منع نفاذ التصرف القولى (فمنعه مطلقا) اى لم يجوز الامام الحجر على السفيه سواء كان فيما يبطله الهزل ويحتمل الفسخ اولا لانه حر مخاطب فتصرفه صادر عن اهله مضاف الى محله فلايمنع وذلك لان الخطاب بالاهلية وهى بالتميز والسفه لايوجب نقصانا مافيه بل عدم عمل به مكابرة وتركا للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع و يحبس فى ديون العباد وتصح عباراته فى الطلاق والعتاق والنذر واليمين واقراره على نفسه باسباب العقوبات التى تندرأ بالشبهات مع ان ضرر النفس اسد من ضرر المال (وجوزاه) اى الحجر (فيمايقبل الفسخ) ويبطله الهزل كالبيع والاجارة والهبة حقاله لدينه وللمسلمين اما الاول فلان غايته ارتكاب الكبيرة كقتل العمد وعفوها من المؤمن فى الاخرة من الله وفى الدنيا من المؤمن حسن وان اصر

عليهما واما الثانى فلانه يضيع اموال الناس بسببه فان السفيه باسرافه واتلافه يصير مطية لديون الناس ومظنة لاستيجاب النفقة من بيت المال للافلاس فيصير على المسلمين وبالا وعلى بيت مالهم عيالا والجواب ان النظر له لدينه وللمسلمين كالعفو عن الكبيرة جائز لا واجب وانما يجوز لو لم يتضمن ضررا فوقه من الحاقه بالصبي والمجنون بابطال عبارته اذ بالبيان فضل الانسان على سائر الحيوان (ومنها السفر) وهو لغة قطع المسافة وشرعا خروج من عمرانات الوطن بقصد سير ثلثة ايام ولياليها فافوقها سيرا وسطا (وهو لاينافى الاهليتين والاحكام) وهو ظاهر (لكنه سبب التخفيف) اقامة له مقام المشقة اذ جنسه لا يخلو عن مشقة ما اقله الحرك وامتداده (مطلقا) اى سواء حصل المشقة اولا (بخلاف المرض) فان منه ماينفعه الصوم كالتخمة ومنه مالايضره اى لايوجب ازدياده كالبرص الابيض فلم تتعلق رخصة بنفسه كما ظنه بعض اصحاب الحديث بل بالمرض الذى يوجب المشقة (فيؤثر فى قصر اداء ذوات الاربع) اى يسقط السفر اداء شطر لذوات الاربع من الصلوات حتى لم يبق الا كمال مسرورا اصلا عندنا وكان ظهر المسافر وفجره سواء وعند الشافعى حكمه ثبوت الترخص للمسافر والاختيار له ان شاء صلى ركعتين وان شاء اتم الاربع كما فى الافطار فاذا فات لزم الاربع وقدمنا بيان تمامه فى مباحث الرخصة والعزيمة والتقييد بالاداء احتراز عن القضاء فان القصر بالسفر انما يثبت اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت اما اذا لم يتصل به بل بحال القضاء فلايجوز القصر كما ان مافات فى السفر لايقضى فى الحضر الا ركعتين فان السفر والحضر لايغير ان الفائتة لان ماثبت فى الذمة لايتغير بحال (و) يؤثر السفر ايضا (فى تاخير) وجوب اداء (الصوم) الى ادراك عدة من ايام اخر لا فى اسقاطه حتى اذا ادى يقع فرضا (لكنه) اى السفر لكونه (اختيارا) مكسوبا للعبد غير موجب لضرورة لازمة تدعوا الى الافطار بعد تحققه لان المسافر قادر على الصوم من ان تلحقه آفة (لم يحل الفطر لمسافر صام) اى اصبح صائما وهو مسافر (و) لم يحل ايضا الفطر (لمقيم صائم سافر فى رمضان) قيد للمسئلتين وذلك لانعدام الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وانشاء السفر باختياره فلايسقط به ماتقرر وجوبه عليه (وان سقط الكفارة) لتمكن الشبهة

لقوله تعالى فان كان الذى عليه الحق سفيها او ضعيفا نص على اثبات الولاية وذلك بالحجر عليه نظرا له كالصبي والجواب ان المراد بالسفيه الصبي الذى عقل بالفعل عن ائمة التفسير منه

فى وجوبهـا باقتران السبب المبيح بالفطر قبل التقرر فى الذمة وهو السفر فانه مبيح فى الجملة (بخلاف المريض) اذا تكلف للصوم بتحمل زيادة المرض ثم بداله ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له الافطار لانه يوجب ضرورة لازمة بحيث لايمكن دفعها فيؤثر فى اباحة الافطار (ولا تسقط) الكفارة (اذا افطر المقيم) العازم على الصوم فى رمضان (ثم سافر) لانها قدوجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة (بخلاف ما اذا مرض) المقيم العازم على صوم رمضان فافطر حيث لاتجب الكفارة لان المرض سماوى يتبين به ان الصوم لايجب عليه (واحكامه) اى السفر (تثبت بالخروج استحسانا بالاثر) وهو ماروى بطريق الشهرة عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وعن اصحابه رضوان الله تعالى عليهم اجمعين انهم ترخصوا برخص المسافر لمجاوزتهم العمران والقياس ان لايثبت احكامه الا بعد مضى مدة السفر لان حكم العلة لايثبت قبلها لكنه ترك بما رويناه (وفى الاقامة قبل الثلثة) اى قبل ثلثة ايام ولياليها (لايشترط موضعها) اى موضع الاقامة يعنى اذا نوى الاقامة قبل الثلثة يصح وان كان فى غير موضع الاقامة فان نواها بعد الثلثة يشترط موضع الاقامة لان نية الاقامة قبل الثلثة دفع للسفر وبعدها رفع له والدفع سهل من الرفع (ومنها الخطاء) يطلق تارة على ضد الصواب واخرى على ماليس بعمد نحو ومن قتل مؤمنا خطأ ورفع عن امتى الخطاء وهو المراد ههنا وفسروه بالفعل عند قصد صحيح غير تام كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا وعدم تمام القصد بعدم قصد محله اذ من تمامه قصد محله وجاز ان يؤاخذ به بدليل ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا لوجود قصد ما اقله ترك التثبت لذا عد فى المكتسبة (وهو لاينافيهما) اى الاهليتين لانه لايخل شئ من العقل وقوى البدن (لكنه يصلح عذرا فى سقوط حق الله تعالى اذا صدر) الخطاء (عن اجتهاد) فلا يأثم المخطئ بعد بذل الوسع كما فى القبلة والقوى (و) يصلح ايضا (سبهة فى) باب (العقوبة) من حد وقود (حتى) لوزفت غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته (لايأثم) اثم الزناء (ولايحد ولورمى الى انسان ظنه صيدا) فقتله (لايقتص) لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور ولايأثم اثم قتل العمد وان اثم اثم ترك التثبت (وان لم ينفك) الخطأ (عن) نوع (تقصير) هو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالاحتياط فصلح

سببا (يوجب) الجزاء القاصرا عنى (الكفارة) فهو باصل الفعل مباح و بترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة تصلح سببا لجزاء قاصر (ولا) يصلح عذرا فى سقوط (حقوق العباد حتى يلزم ضمان العدوان) فانه لو اتلف مال انسان خطأ بان رمى الى شاة ظانا انه صيد او اكل مال انسان ظانا انه ملكه يجب عليه الضمان لانه بدل مال لاجزاء فعل فانه مرفوع بالحديث فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطئا معذورا لاينافى عصمة المحل ولهذا لو اتلف جماعة مال انسان يجب على الكل ضمان واحد فعلم انه بدل مال لاجزاء افعال كان جزاء صيد الحرم بدل المحل (ووجبت الدية) من حيث انها بدل المحل ولهذا يتعدد بتعدده لابتعدد الفاعل لكن (على وجه التخفيف) حيث وجبت على العاقلة فى ثلث سنين من حيث ان الخطأ عذر فيما هو صلة لم يقابل مالا ومبنى الصلة على التخفيف (و) وجبت (الكفارة) من حيث انها تشبه جزاء الفعل اذ لاينفك عن نوع تقصير بترك التثبت فيصلح سببا للجزاء القاصر الدائر بين العبادة والعقوبة (ويصح طلاقه) اى طلاق المخطئ كما اذا اراد ان يقول انت جالس فقال انت طالق لاعند الشافعى لعدم القصد كالنائم والمغمى عليه والاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح قلنا اقيم البلوغ عن عقل مقام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة لانه خفى لايوقف عليه بلا حرج ولم يقم مقام القصد فى النائم والمغمى عليه ولامقام الرضى فيما يبتنى عليه من البيع والاجارة ونحوهما لان السبب الظاهر انما يقام الشئ عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد فى النائم مدرك بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه فيما ذكر لان الرضى نهاية الاختيار بحيث يفضى اثره الى الظاهر من البشاشة فى الوجه ونحوها ولما كان عدم القصد فى النائم وعدم الرضى فى المكره مما لايعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شئ مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما (وينبغى ان ينعقد بيعه بلانفاذ اذا صدقه خصمه) يعنى اذا جرى البيع على لسانه خطأ بان اراد ان يسبح فجرى على لسانه بعت هذا العين منك بكذا وقال الاخر قبلت مصدقا اياه فى خطائه ينبغى ان ينعقد البيع يعنى لارواية فيه عن اصحابنا ولكن مقتضى الاصل ان ينعقد فاسدا (كبيع المكره لوجود اصل الاختيار) نظرا الى ان الكلام اختيارى ويفسد لفوات الرضى (ومنها الاكراه) وهو حمل الغير على مايكرهه بالوعيد (وهو نوعان) الاول (ما يعدم الرضا) وهو نهاية الاختيار بحيث يفضى اثره الى الظاهر

كامر وظاهر ان الاكراه يعدمه (و يفسد الاختيار) وهو القصد الى احد طرفي الممكن بترجيحه على الآخر والاكراه لايعدمه لان الفعل يصدر عنه باختياره كما سيأتى لكنه قد يفسده بان يجعله مستندا الى اختيار آخر (بان يكون) الاكراه (باتلاف النفس او) اتلاف (العضو) فان حرمته كحرمة النفس (و) هذا النوع من الاكراه (هو الملجئ) اى الموجب لالجاء الفاعل واضطراره الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او العضو (و) الثانى (ما يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار) بان يبقى الفاعل مستقلا فى قصده (بان يكون) الاكراه (بحبسه او قيده او ضربه او نحوها) مما يوجب عدم الرضاء وهذا يختلف باختلاف الناس فان الارذال ربما لا يغتمون بالضرب او الحبس فالضرب اللين لايكون اكراها فى حقهم بل الضرب المبرح وكذا الحبس الا ان يكون مديدا يتضجر منه والاشراف يغتمون بكلام فيه خشونة فمثل هذا يكون اكراها لهم قال فى المنار اولا يعدم الرضاء وهو ان يهتم بحبس ابيه او ابنه اقول عده قسما من الاكراه ثم القول بوجود الرضاء فيه مشكل فان من يقول بانه اكراه يقول بانتفاء الرضاء عنه (وهو) الاكراه (مطلقا) اى سواء اعدم الرضاء وافسد الاختيار اولا (لا ينافيهما) اى اهلية المكره لنفس الوجوب ووجوب الاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ (و) الاكراه (لا) ينافى (الخطاب) ايضا اى لايوجب رفع الخطاب عن المكره بحال لانه مبتلى فى حالة الاكراه كما فى حالة الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب وذلك لان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى يوجر على المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر و يأثم اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق او يؤجر على الترك فى الحرام والرخصة و يأثم فى الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب (و) الاكراه (لا) ينافى (الاختيار) ايضا لما سبق من الوجهين ولانه حمل للفاعل على ان يختار ماهو اهون عندا لحامل واوفق له او ماهو ايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به (وان افسده) اى الاكراه الاختيار فى بعض صور الاكراه وهو رد على صاحب المحصول حيث قال المشهور ان الاكراه اذا انتهى الى حد الالجاء امتنع التكليف (فاذا عارضه) اى الاختيار الفاسد اختيار (صحيح) وهو اختيار الحامل (يرجح) اى الصحيح (على الفاسد) لان الفاسد معدوم

في مقابلة الصحيح (ان امكن) ترجيحه بان تصح نسبة الحكم الى الصحيح كالاكراه على اتلاف مال الغير كما سيأتي (والا) اى وان لم يمكن بان لاتصح تلك النسبة كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال كما سيأتي ايضا (بقي الحكم منسوبا الى) الاختيار (الفاسد) فالتصرفات الصادرة من المكره كلها منقسمة الى هذين القسمين ما يمكن نسبته الى الحامل وما لا يمكن فشرع في بيان التصرفات بحسب هذين القسمين فقال (فى الاقوال لايصلح المتكلم) ان يكون (آلة لغيره) المراد بقولنا يصلح آله للمكره انه يمكن للمكره ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل غيره عليه بوعيد متلف صار كانه فعله بنفسه وبقولنا لايصلح آلة له انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل عليه غيره يبقى مقصورا عليه ففى الاقوال لايصلح المتكلم آلة لغيره اذ لايصح ان يتكلم المرء بلسان غيره حسا على وجه لايبقى للسان المتكلم اختيار اصلا (فاقتصرت) الاقوال باحكامها بالضرورة (عليه) اى على متكلم فان كان) القول مما (لاينفسخ) اى لايحتمل الفسخ ولايتوقف (على الرضاء لم يبطل) ذلك القول والمراد حكمه (به) اى بالاكراه (كالطلاق ونحوه) من الامور العشرة التي يجمعها قول القائل * طلاق عتاق والنكاح ورجعة * وعفو قصاص واليمين كذا النذر * ظهار وايلاء وفيء فهذه * تصح مع الاكراه عدتها عشر * فان هذه التصرفات لاتحتمل الفسخ وتتوقف على الاختيار دون الرضاء حتى لو طلق اواعتق اوتزوج بالاكراه صح لانها لاتبطل بالهزل وخيار الشرط مع انهما يعدمان الاختيار بالحكم فلان يبطل بما لايعدم الاختيار وهو الاكراه اولى (فاذا اكرهت) امرأة بوعيد تلف اوحبس (على قبول مال الطلاق) اى على ان تقبل من زوجها الخلع اوالطلاق على الف درهم مثلا فقبلت ذلك منه وهي مدخولة (تطلق) لوجود الطلاق من الزوج والقبول من الزوجة (بدونه) اى بدون لزوم المال عليها لانه موقوف على الرضاء ولم يوجد كما فى خلع الصغيرة حيث يقع بلامال (واذا اكره) الرجل على تطليق امرأته على مال (يلزمان) اى الطلاق والمال اما الاول فلان الاكراه لايمنعه واما الثاني فلانها التزمته طايعة بازاء ماسلم لها من البينونة (والا) اى وان لم يكن مما لاينفسخ ولايتوقف على الرضاء بل يكون مما ينفسخ و يتوقف عليه (فسد) اى ينعقد فاسدا اما الانعقاد فلصدوره عن اهله فى محله واما الفساد فلعدم الرضاء (كالبيع ونحوه)

اى الاجارة وامثالهما (ولا يصح بالاكراه) الملجئ او غيره (الاقارير كلها) اى من المسالبات وغيرهما لقيام الدليل على عدم المخبر به وهو الوعيد (والافعال) بحسب الاكراه عليها قسمان (بعضها كالاقوال) فى عدم احتمال كون الفاعل آلة للحامل (فيقتصر) على الفاعل ولا يتعدى الى الحامل (كالاكل) فان الاكل بفم الغير لا يتصور حتى لا يرجع الى الحامل شئ من احكامه المتعلقة به من حيث هو اكل كما اذا اكره الصائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق به من حيث انه اتلاف كما اذا اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات فى ان الضمان على ايهما (و) كذا (الزنا) فان الوطئ بآلة الغير لا يتصور فلو اكرهه عليه كان العقر على الزانى لكن او اتلف الجارية بذلك ففيه الاختلاف المذكور (و بعضها لا) اى ليس كالاقوال بل يحتمل كون الفاعل آلة للحامل وهو قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة له تبديل محل الجناية اولا (فان لزم من آليته تبديل محل الجناية اقتصر) الحكم (على الفاعل ايضا) اى كما فى الاقوال ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب اليه وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية فى ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على مايريده الحامل و يرضاه على خلاف رضاء الفاعل وهو فعل معين فى محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا لا مكرها وله مثالان تبديل محل الجناية فلا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول (كاكراه محرم محرما على قتل صيد) فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل يلزم الجناية على احرام الحامل لا الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه (و) الثانى وهو ان يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل نحو (الاكراه على البيع والتسليم) اى تسليم المبيع فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة له لزم التبديل فى محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا فى ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المسترى يملك المبيع ملكا فاسدا لا نعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك (والا) اى وان لم يلزم من آليته تبديل محل الجناية (نسب)

الحكم

الحكم (الى الحامل ابتداء) لانقلا من الفاعل اليه كما ذهب اليه بعض المشايخ (كاتلاف النفس والمال) فانه يمكن للحامل ان يأخذ الفاعل و يضرب به نفسا اوما لا فيتلفه مما ذانسب الى الحامل ابتداء (فوجب الجناية) من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة (عليه) اى على الحامل (فقط) اى بلا مشاركة الفاعل للحامل فى ذلك الموجب فلواكرهه على رمى صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولواكرهه على قتل الغير عمدا فالقصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحيوة فيقدم على مايتوسل به الى بقائها بمقتضى الطبع بمنزلة آلة لااختيار لها كالسيف فى يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل (الا الاثم) فانه وان كان موجب الجناية الاانه ليس على الحامل فقط بل عليه وعلى الفاعل معا وذلك لان الفاعل لايصلح آلة للحامل فى حق الاثم اذلا يمكن لاحد ان يجنى على دين غيره و يكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولايتصور القصد بقلب الغير كما لايتصور التكلم بلسان الغير ولوفرضناه آلة لزم تبديل محل الجناية لانها حينئذ تكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل به فينتفى الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الاثم الى كل منهما اما الحامل فلقصده قتل نفس محترمة واما الفاعل فلا طاعته المخلوق مع معصية الخالق وايثاره نفسه على من هو مثله ﴿والحرمات انواع﴾ لما فرغ من بيان حكم الفعل المكره عليها فى انها بمن تتعلق والى من تنسب شرع فى بيان حكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التى لايجوز الاقدام عليها عند الاختيار فى انها تكون حراما اومباحا اومرخصا فيه فالحرمات اما ان تحتمل السقوط اولا والثانى اما ان تحتمل الرخصة اولا فهى بهذا الاعتبار ثلاثة انواع نوع لايحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والنوع الثالث اما فى حقوق الله تعالى اوفى حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان تحتمل السقوط اولا فشرع فى بيان هذه الاقسام فقال والحرمات انواع ثلثة الاول (حرمة لاتسقط ولا تدخلها رخصة كالقتل) فانه لواكره بالقتل اوالقطع على قتل غيره ولوعبده لايحل له الاقدام عليه بل يحرم لان دليل الرخصة خوف الهلاك والقاتل والمقتول فى ذلك سواء فان استويا لايحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه (والجرح) فانه لواكره بالقطع اوالقطع على قطع طرف الغير لاثم ان فعل لان لطرف

المؤمن من الحرمة ما لنفسه كأنه قتل بلا كره (والزنا) فانه لو اكره بالقتل ونحوه على الزنا اثم ان فعل لان فيه فساد الفراش ان كانت المرأة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم تكن وذلك بمنزلة القتل ايضا واما زنى المرأة فيحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا يرخص لها فى ذلك لانه ليس فى التمكين معنى القتل الذى هو المانع من الترخص فى جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا سقط الاثم والحد عنها (و) الثانى (حرمة تسقط كالخمر والخنزير والميتة فالملجئ) من الاكراه بان كان بالقتل او القطع (يبيحها) لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انه لا يثبت الحرمة فيها فبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ بخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة يثبت فى الاكراه بدلالة النص المفيد من خوف فوات النفس او العضو (فلو امتنع) المكره من اكل الميتة ونحوها حتى قتل (اثم ان علم) اى ان كان عالما بسقوط الحرمة (والا) اى وان يعلم سقوطها (فيرجى ان لا يكون آثما) صرح به فى المبسوط واما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر باكراه غير ملجئ لا يحد (و) الثالث (حرمة لا تسقط لكنها تحتمل الرخصة) اى لا يحل متعلقها لكن قد يرخص للعبد فى فعله مع بقاء الحرمة (وهى) اى الحرمة (اما حقوق الله تعالى) اى متعلقة بها بمعنى كون تركها حراما (التى لا تحتمله) اى السقوط (كالتكلم بالكفر) اى بكلام يوجب الكفر فان الاكراه عليه اكراه على حرام لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان الذى هو حق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال فان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص بشرط اطمينان القلب بالايمان بقوله تعالى ۞ الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان ۞ (او) فى حقوقه (التى تحتمله) فى الجملة كالعبادات فان الاكراه على ترك الصلوة مثلا اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة ممن هو اهل للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى محتمل للسقوط فى الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج وغيرهما من العبادات (فترخص) فى جميع ما ذكر من امثلة النوع الثالث بالملجئ من الاكراه وذلك لان فى اجرا كلمة الكفر على اللسان فوات التوحيد صورة لا معنى لانه

يمنفد الوحدانية والنبوة ومايدعهما بالقلب وهو الاصل لكن لما كان الاجراء كفرا صورة كان حراما لان الكفر حرام صورة ومعنى ولوامتنع يفوت حقه في النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق العبد في النفس وحق الله تعالى في الايمان فيرجح حق العبد لواستوى الحقان لحاجته وغنى الله تعالى عنه وكيف اذا ترجح حق العبد ههنا لانه يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لم يفت معنى فلذا رخص الاقدام مع كونه حراما (و) اما (اذا صبر) حتى قتل فقد (صار شهيدا) لاعزازه دين الله تعالى واذا تكلم فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى وكذا سائر حقوقه تعالى كافساد الصوم والصلوة وقتل صيد الحرم اوفي الاحرام (واما في حقوق العباد) عطف على اما في حقوق الله تعالى (كاتلاف مال المسلم) فانه حرام حرمة متعلقة بحقوق العباد بالمعنى المذكور لان عصمة المال حق العبد والحرمة متعلقة بترك العصمة لاتسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلافه اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لكونه مهانا مبتذلا وبالاكراه لاتزول عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر حتى قتل كان شهيدا لبذله نفسه لدفع الظلم لكنه لما لم يكن في معنى العبادات بكل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالى (وحكمه) اى حكم هذا القسم من الحرمة وهو الحرمة المتعلقة بحقوق العباد (حكم ما في حقوقه تعالى) اى حكم حرمة متعلقة بحقوقه تعالى بنوعيها في انها لاتسقط ولكنها تحتمل الرخصة بالملجئ كما سبق آنفا

الخاتمة في الاجتهاد

لما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث تستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة والاحكام بباب الاجتهاد (وهو) في اللغة تحمل الجهد اى المشقة وفي الاصطلاح (استفراغ المجهود) اى بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه (في استنباط الحكم الشرعي الفرعي عن دليله) اللام في الحكم للاستغراق اى كل حكم حكم عن دليل فيخرج بذل المقلد وسعه في معرفة حكم شرعي لانه ليس بذل تمام الطاقة بتلك الحيثية وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم غير شرعي اوشرعي غير فرعي وهذا التعريف على قول من لا يرى

يجرى الاجتهاد كما هو الصواب على ما سيأتى ان شاء الله تعالى وانما لم اقل استفراغ الفقيه المجهود كما قال القوم لان فيه دورا لان الفقه مرادف للاجتهاد فاخذ الفقيه فى تعريف الاجتهاد كاخذ المجتهد فى تعريف الاجتهاد او اخذ الفقيه فى تعريف الفقه (وشرط مطلقة) وهو المستقل بالمذهب كابى حنيفة والشافعى ومالك واحمد رحمهم الله تعالى وانما قيده بالمطلق لان فى المقلد يكفى الاطلاع على اصول مقلده لان استنباطه على حسبها (ان يحوى علم الكتاب) اى القرآن المتعلق بمعرفة الاحكام لا مطلقا (بمعانيه لغة) اى افرادا وتركيبا فيفتقر الى ما يعلم فى اللغة والصرف والنحو والمعانى والبيان سليقة وتعليما (و) بمعانيه (شرعا) سواء كانت مفهومات الالفاظ او منوطات الاحكام (واقسامه) من ان هذا خاص او عام او مجمل او مبين او ناسخ او منسوخ اوغيرها وضابطه ان يتمكن من العلم بالقدر الواجب منها عند الرجوع (و) ان يحوى (علم السنة) المتعلقة بمعرفة الاحكام لا مطلقا بل (بمتنها) اى لفظها الدال على المعنى لغة وشريعة واقسامها من الخاص والعام وغير ذلك كما ذكرنا (وسندها) اى طريق وصولها الينا من تواتر اوغيره وهذا يتضمن معرفة حال الرواة والجرح والتعديل والصحيح والضعيف وغيرها وطريقه فى زماننا الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم لتعذر الاطلاع على حقيقة حال الرواة اليوم (و) ان يحوى علم (موارد الاجماع) لئلا يخالفه فى الاجتهاد ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد فى زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهى طريق له فى هذا الزمان ولم يكن الطريق فى زمن الصحابة ذلك وامكن الآن سلوك طريقهم (و) ان يحوى علم (وجوه القياس) بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول والمردود منها (وحكمه) اى اثر الاجتهاد الثابت به (غلبة الظن) بالحكم (على احتمال الخطاء) فى ذلك الحكم فلا يجرى فى القطعيات اصولا وفروعا فاذا كان فيه احتمال الخطاء (فالمجتهد يخطئ) تارة (ويصيب) اخرى (خلافا للمعتزلة) فانهم يقولون ان كل مجتهد مصيب (بناء) متعلق بقوله خلافا (على ان الحكم عند الله تعالى واحد عندنا ومتعدد عندهم) فان المجتهدين اذا اجتهدوا فى حادثة واحدة فالحكم عند الله تعالى على رأينا واحد منها وعلى رأى ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد (لهم) اولا (انه لو لم يتعدد لكلف بغير

المقدور) يعنى ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولولا تعدده لزم التكليف بما ليس فى وسعهم (و) لهم ثانيا (ان الاجتهاد) فى الحكم (نحوه) اى مثل الاجتهاد (فى) امر (القبلة) يعنى ان اجتهاد المجتهد فى الحكم كاجتهاد المصلى فى امر القبلة عند التباسها (والحق فيه) اى فى امر القبلة (متعدد اتفاقا) فكذا ههنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلى مأمور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلى الى جهات مختلفة قبلة لما تؤدى فرض من اخطاء واللازم باطل لعدم الامر بالاعادة (فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال (واجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد فى زمان واحد فاللزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز ان يجب شئ على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان يبعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشئ واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلديه (قلنا) فى الجواب عن الاول (التكليف بالاجتهاد لا اصابة الحق) يعنى لا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ماهو حق عند الله تعالى او خطاء والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث (فان قيل المجتهد مأمور بما ادى اليه اجتهاده وكل مأمور به فهو حق (واجيب بانه يكفى فى المأمور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل و بحسب ظن المجتهد وان كان خطاء عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف رأى المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد فى الطلب فانه مأمور بما ادى اليه ظنه وان كان خطاء لقيام النص على خلافه فاندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده و يحرم التقليد بغيره فلو كان اجتهاده خطاء واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطاء واجبا و بالصواب حراما وهو ممتنع والجواب عن الثانى انا لا نسلم ان الحق فى امر القبلة متعدد كيف (ولو تعدد لما فسد صلوة مخالف الامام عالما حاله) اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة مخالف الامام لاصابتهما جميعا فى جهة القبلة نظرا الى الواقع وفساد

صلوته يدل على حقيه مذهبنا (و) اما (عدم اعادة المخطئ للكعبة) صلوته فليس لاصابته الحق عند الله تعالى بل (لكونها) اى الكعبة (غير مقصودة) بالذات حتى لو سجد لها يكفر ولذا جرى فيه الاتساع بالانتقال من عينها الى جهتها ثم منها الى جهة التحرى والى اى جهة كانت للراكب فى النوافل وانما المقصود الجهة التى رضيها الله تعالى وعند حصول المقصود لا بأس بانتفاء الوسيله (ولنا) ان الحق (لو تعدد لزم الفساد اذا تغير الاجتهاد) لان الاجتهاد الاول ان بقى حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكل منهما فاسد (او صار المقلد مجتهدا) وخالف الحكم الذى اعتقده تقليدا بالاجتهاد فان الاول ايضا ان بقى حقا لزم اجتماع المتنافيين والا لزم النسخ بالاجتهاد (وهو) اى الخلاف بيننا وبينهم انما هو (فى الشرعيات لا العقليات) كما حب تتعلق بالذات والصفات والافعال من الالهيات والنبوات فان المليين اجمعوا على وحدة المصيب فى العقليات (الا عند بعضهم) اى بعض المعتزلة وهو ابو الحسن العنبرى والجاحظ فانهما قالا ان كل مجتهد مصيب فى مسائل الكلام وهو باطل لان المطلوب فيها هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية ولا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وامتناعها ونحو ذلك (ثم) المجتهد (المخطئ) فى اجتهاده (مصيب ابتداء) اى بالنظر الى الدليل لبذله تمام الوسع فيه (وان كان مخطئا انتهاء) اى بالنظر الى الحكم (لترتب الحسنة) على الاجتهاد الخطاء حيث قال عليه الصلوة والسلام لعمرو بن العاص * احكم على انك ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة * والحسنة لا تترتب على الخطاء من كل وجه لا يقال يجوز ان يكون ترتب الحسنة لمشقة الاجتهاد لا للاصابة فى الدليل لانا نقول الدليل اذا لم يكن شرعيا فالاخذ به ان لم يؤد الى العقاب كما قيل ودل عليه آية بدر فلا اقل من ان يؤدى الى الثواب (وقيل لا) اى ليس بمصيب ابتداء بل مخطئ ابتداء وانتهاء وهو اختيار الشيخ ابى منصور لاطلاق الخطاء فى الحديث يعنى ان الخطاء المذكور فى الحديث السابق مطلق والمطلق منصرف الى الكامل والخطاء الكامل هو الخطاء ابتداء وانتهاء (قلنا لو سلم الاعتداد به فى الاصول) يعنى لا نسلم اولا ان اقتضاء المطلق الكمال يعتد به فى مسائل الاصول فانه امر خطابى لا عبرة به

في مقام الاستدلال ولو سلم ذلك (فقد تخلف هنا مقتضاه) الذي هو الكمال (لمانع ترتب الحسنة) فان الحديث لما دل على ترتب الحسنة على الاجتهاد ولو خطأ امتنع حمل الخطاء على الكمال اذ لا ثواب على الخطاء من كل وجه (ولا يعاقب) المجتهد (عليه) اي على الخطاء ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا ومأجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله (الا ان يكون طريق الصواب) والدليل الموصل اليه (بينا) فاخطاء المجتهد بتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاقب عليه وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن (وهو) اي الاجتهاد (لا يتجزأ) اعلم انهم اختلفوا في ان الاجتهاد لمن حصل له مناط في مسئلة فقط هل يجوز ام لا فقيل يجوز وقيل لا للمجوز اولا لو لزم العلم بجميع المأخذ لزم العلم بالاحكام كلها لانه لازمه لكن قد ثبت من المجتهد بالاتفاق كمالك رحمه الله تعالى في بعض الاحكام لا ادري وثانيا ان امارات غير تلك المسئلة كالعدم في حقها والجواب عن الاول انا لا نسلم انه لازمه لجواز ان يعترض ما يمنع من الترتب كتعارض الادلة وعدم المجال للقدر الواجب من الفكر لتشوشه او استدعائه زمانا وعن الثاني انا لا نسلم ذلك لجواز تعلقها بما لا يعلمه تعلقا لا يظن بالحكم الا بعلمه ففي المحيط بالبعض يقوى احتمال الموانع فلا يحصل له الظن بالحكم وفي المحيط بالكل يضعف او ينعدم فيحصل وللنافي ان كلا مما لا يعلمه يحتمل كونه مانعا فلا يحصل ظن عدم المانع والجواب ان المفروض حصول جميع ما يتعلق به في ظنه نفيا واثباتا اما باخذه عن المجتهد او جمع اماراتها التي قررها الائمة وضموا كلا الى جنسه فيحصل ظن عدم المانع والتردد بينهما توقف ابن الحاجب وترك اكثر المصنفين هذه المسئلة لكن كونه غير متجزئ (هو الصواب) المروي عن الامام لما مر في حد الفقه ان الفقيه هو الذي له ملكة الاستنباط في الكل وان المقلد يجوز ان يعلم بعض الاحكام عن الادلة كذا قيل (واقول التحقيق ان الاجتهاد الذي هو الفقاهة كالبلاغة وسائر العلوم التي هي عبارة عن الملكات فكما ان الشخص اذا قدر على تطبيق فرد من الكلام بل نوع منه من شكر او شكاية او مدح او ذم على مقتضى الحال لا يكون

بليغا و يجعل قصده الخواص والمزايا بمنزلة العدم بل يجب ان يكون له ملكة يقتدر بها على تطبيق كل كلام على مقتضى الحال حتى يعتبر قصده اياها فكذلك الاجتهاد فيكون المجتهد من له ملكة يقتدر بها على استنباط كل حكم شرعي فرعي عن دليله فلا ينافى ذلك صدور لاادرى من المجتهد لما سبق * قد رفع خيام الاختتام بعون الله الملك العلام * عن نفايس عرايس الكلام * التى رصعتها ماشطة العقل ببنان الافهام * وكستها حلل البيان والاعلام * ايدى العبارات والسن الاقلام * ليلة الجمعة السابعة والعشرين من شهر رمضان المبارك سنة خمسين وثمان ومائة *

والحمد لله على الاتمام * والصلوة والسلام على سيدنا

ونبينا محمد عليه الصلوة

والسلام

الحمد لله الذى منحنا باكمال طبع هذه المجلة الفخيمة الموسومة بمرآة الاصول فى شرح مرقاة الوصول * التى لم يسمح بمثلها الزمان وافكار العقول * الا واحدا بعد واحد وفاقت عند النقاد بالفهم الوقاد على نظائرها بالحسن والبهاء * وفاضت جداول انهارها فى فيفاء القلوب بالتروى والهناء * ورصفتها فى صفوف السطور بنان الفاضل الفقيه الالمعى * ورصعتها على صفيحة الصحائف براعة الامجد اللوذعى * فريد عصره وحيد دهره المشهور الموصوف بمنلا خسرو جازاه ربه حسن سعيه فى اولاه * واسبغ على ضريحه مزيد فضله فى اخراه * فى زمن من فوض بيده زمام امن الامة * وقلد بكفاية حمايته استراحة الاقاليم والملة * السلطان بن السلطان (السلطان عبد العزيز خان) بسط المولى بساط عدله ومرحمته على مفارق الانام مدى اوانه وساعته * وقبض على من بغى عن قبول امره * وعاق عن تقلد ربقة طاعته * فى مطبعة الحاج محرم افندى البوسنوى *

سهل المولى مآربه الدنيوى والاخروى * وتصادف

ختام طبعها فى اواخر صفر الخير

* لسنة تسع وثمانين

ومأتين والف